



Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía

Las emociones
en el arte retórica de Aristóteles.
Πάθος, τέχνη y πείθω

TESIS DOCTORAL

Autor

Rubén Álvarez Arias

Director

José María Zamora Calvo

Codirector

Vicente Jesús Domínguez García

Programa de Doctorado en Filosofía y Ciencias del Lenguaje

2018

A Santiago González Escudero

καλὸς καὶ ἀγαθός

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Nota de abreviaturas	10
Introducción	11
1. Acerca de los escritos de Aristóteles	15
1.1. Rollos y colecciones: la lectura en el s. IV a. C.	19
1.2. Los discursos según la filosofía	28
1.3. Las obras exotéricas o publicadas	35
1.4. El marco de interpretación diverso y unitario	41
2. El arte retórica	53
2.1. El ῥήτωρ: de Fénix a Alcibíades	55
2.2. La “filosofía” de Isócrates	66
2.3. La τέχνη ῥητορική en el <i>Gorgias</i>	78
2.3.1. Gorgias	80
2.3.2. Polo	89
2.3.3. Calicles	96
2.3.4. El modo de vivir recto	102
2.3.5. Las dos clases de retórica	108
2.4. La τέχνη ῥητορική en el <i>Fedro</i>	114
2.5. La τέχνη ῥητορική de Aristóteles	123
2.5.1. La crítica a la retórica de Isócrates	125
2.5.2. La retórica produce lo semejante a la verdad	131
2.5.3. La naturaleza de la técnica retórica	138
2.5.4. Las causas que consiguen el buen fin	141
2.5.5. La naturaleza del alma y las emociones de los oyentes	143
3. Los sentidos de πείθω	147
3.1. Πείθω en el alma y la ciudad-estado, según Aristóteles	149
3.2. La oposición con la πείθω gorgiana	154
3.3. La seducción en el <i>Fedro</i>	158

3.3.1. La hierba del Iliso	160
3.3.2. El lugar supraceleste	168
3.3.3. El amor o la educación	172
3.4. La asistente de Afrodita	177
3.5. ¿“Persuasión” o “Seducción”?	184
4. El πάθος de los oyentes	189
4.1. La técnica productiva y práctica	192
4.2. El fin del arte retórica no es la elección del oyente	199
4.3. El juicio del oyente	204
4.4. La verdad sobre el λόγος ἔντεχνος	214
4.5. La verdad del arte retórica y poética	217
4.6. El πάθος pseudoartístico	220
4.7. El ser del πάθος	222
4.8. El πάθος del alma	225
4.8.1. La relación cuerpo y alma: definiciones físicas y dialécticas	228
4.8.2. El género del alma	232
4.8.3. Las especies y la unidad de alma	234
4.8.4. El viviente sensitivo: ζῷον αἰσθητικόν	235
4.8.5. El movimiento de φαντασία	240
4.8.6. El movimiento de φαντασία y μνήμη	250
4.8.7. Los movimientos del ensueño y φαντασία	256
4.8.8. La diferencia del νοῦς	258
4.8.9. ¿Cómo llega a ser el entender y qué hace el entendimiento productivo?	264
4.8.10. Los deseos e impulsos humanos	269
4.9. La destreza máxima en τὰ πάθη	271
4.10. La filosofía estoica de las “pasiones”	277
4.11. Las emociones en la acción y en la producción artística	281
4.12. La definición de las emociones en <i>Retórica</i> 1378 a19-22	286
4.13. ¿Tienen valor cognitivo las emociones?	290

5. Definiciones de las emociones	297
5.1 La ira y la calma: ὀργή / πράυνσις	297
5.2 La amistad y el odio: φιλία / μῖσος	301
5.3 El miedo y el coraje: φόβος / θάρσος	304
5.4 La vergüenza y desvergüenza: αἰσχύνη / ἀναισχυντία	306
5.5 La emoción de la χάρις / ἄχαρις	308
5.6 La compasión y la indignación: ἔλεος / νέμεσις	310
5.7 Envidia y emulación: φθόνος / ζῆλος	312
Conclusiones	317
Bibliografía	351

Agradecimientos

Esta investigación ha sido rectada en Madrid, Salamanca, Oviedo, Gijón y, finalmente, La Bañeza. En todos estos lugares, muchos entusiastas han colaborado de manera desinteresada y decisiva en su realización, y me han animado, a lo largo de este largo tiempo, hasta ponerle punto final. Conrado Isasa y Teresa Domingo pusieron todo su empeño en la Biblioteca de Humanidades de la UAM en facilitarme las cosas, además de las obras indispensables. Araceli Striano, Antonio Revuelta y Violeta Gomis me acogieron en sus clases de Griego como un alumno más y me iniciaron en el hermoso arte de la traducción; si hay alguien que merece reconocimiento, ahora que las lenguas clásicas sufren el reprochable abandono de los poderes públicos, son quienes, como ellos, siguen dando la cara por que los alumnos reciban la sabiduría antigua. Tomás Calvo, Álvaro Vallejo y Francisco David Corrales se prestaron amablemente a responder mis preguntas y a ampliar mis miras. Alejandra Cascallana, Javier Fernández, Rufino Salguero, Lino Camprubí, María Dolores García, Mauricio Castaño, José Ramón González, Ana María Álvarez y Beatriz Santa Cruz me soportaron más de lo que humanamente puede aguantarse. Por último, pero, como suele decirse, no menos importante, deseo agradecer a Vicente Domínguez y José María Zamora la enorme exigencia con la que han seguido esta investigación, el esfuerzo que naturalmente han esperado y la amistad con la que me honran. Finalmente, quiero dedicar a Santiago González Escudero esta obra, aunque él no lo habría aceptado, con aquella bonhomía suya que todos recordamos.

Nota de abreviaturas

Como punto de partida para el estudio de las obras de Aristóteles y Platón, hemos recurrido a la edición canónica de Oxford de David Ross y John Burnet, disponibles además en la página web del Proyecto *Perseus*. Las abreviaturas de autores y obras antiguas son las del *Diccionario Griego-Español*, editado por F. Rodríguez Adrados *et alii*, Madrid, CSIC, 1980-2009, y disponible en la lista de autores y obras publicada en la página web del DGE: <http://dge.cchs.csic.es/lst/lst1.htm>. Como norma, hemos indicado junto a la traducción el traductor del texto, excepto cuando la reiteración lo hacía innecesario. Nuestra traducción, por el contrario, está señalada con la abreviatura “(n. t.)”.

Introducción

La presente investigación está dedicada a interpretar, enmarcado en su contexto histórico, el sentido que Aristóteles atribuye a las emociones en la técnica retórica; es decir, en este trabajo nos proponemos reconstruir, hasta donde sea posible, el significado que adquiere en su filosofía la técnica, concretamente retórica, y el papel que desempeñan en ella las emociones.

Por decirlo de un modo aristotélico, nuestro estudio está dedicado al “conocimiento productivo” (ἐπιστήμη ποιητική), a la teoría de la producción artística que, de acuerdo a nuestra interpretación, constituye, junto con el “conocimiento teórico” (ἐπιστήμη θεωρητική) y el “conocimiento práctico” (ἐπιστήμη πρακτική), los tres dominios del saber filosófico. El objetivo final que perseguimos es, de algún modo, reintegrar las artes -retórica y poética- a la filosofía, ejecutando así una “rehabilitación” de lo productivo análoga a la que llevó a cabo el neo-aristotelismo con la filosofía práctica, algo de lo que da buena cuenta Volpi (2008, p. 329, trad. Alejandro Vigo). Pero nuestro trabajo no se propone asignar un espacio propio a las artes en la filosofía, sino explorar la “posibilidad de encuentro en un mismo plano de los distintos saberes”, como propone González Escudero (2005, p. 342). Efectivamente, lejos de representar tres esferas mutuamente incompatibles que ocupan, cada una de ellas, un lugar separado de los restantes en las estanterías del saber y generan una lectura de los diálogos en clave, o teórica, o práctica, o productiva, nuestra interpretación va a intentar mostrar el entrettejimiento de los tres conocimientos en la entidad de la vida y las obras que la imitan, sin deslizarse en la homonimia o monismo.

En el primer capítulo, la investigación se ocupa de contextualizar las prácticas de lectura y los escritos de Aristóteles, conservados y perdidos: descubrimos el papel que

desempeñan los “oyentes” en ellos, analizamos el sentido de la distinción entre los “escritos entregados” (ἐκδομένοι λόγοι) o los “escritos publicados” (ἐξωτερικοί λόγοι) y los “escritos de acuerdo a la filosofía” (κατὰ φιλοσοφίαν); deslindamos las adherencias posteriores que Andrónico añade a esta distinción y que orientan la filosofía de Aristóteles hacia lecturas gnósticas; estudiamos las coincidencias y diferencias entre ambos grupos de escritos, la interpretación *genético-diversa* y la *unitaria* y, finalmente, presentamos una tesis sobre la esencia de las dos clases de escritos.

El segundo capítulo está dedicado a estudiar las condiciones históricas y políticas que generan la retórica, así como las condiciones gnoseológicas o racionales que delimitan el arte y distinguen la práctica enseñada por Isócrates del realizado con método y dando cuenta de las causas en la Academia, tanto por Platón como por Aristóteles, obviamente con diferencias. En la lectura de los diálogos hemos tenido presente el factor de los oyentes que están al corriente de los discursos de Isócrates y deben juzgar cuál de ellos es más potente, verdadero, útil etc.

El tercer capítulo se ocupa de la esencia de la retórica y el significado de πειθώ, πίστις y τὸ πειθάνός, el sustantivo y adjetivo en torno a los cuales Aristóteles articula el arte retórico en oposición a la concepción de Gorgias e Isócrates. Además, recorreremos el *Fedro* en busca del sentido que allí adquiere la πειθώ y el giro que Platón le imprime, respecto de la tradición lírica y poética.

En el cuarto capítulo, distinguimos el arte productivo del práctico, tratando de extraer las diversas consecuencias que se derivan para la retórica. Además, investigamos el papel que el oyente posee en el arte como juez (κριτής), las facultades racionales que realizan esa actividad y su conexión con lo particular y el πάθος, la verdad y la verdad poética o retórica. A partir de ahí, iniciamos una investigación sobre el πάθος a nivel ontológico y antropológico, y nos detenemos en especial en la conexión de la φαντασία

con el entendimiento, el deseo, la imagen artística y el “entendimiento productivo” (νοῦς ποιητικός), presentando una tesis acerca de la posible vinculación de este último con la producción técnica.

Por último, traducimos las emociones presentadas por Aristóteles en el libro II de la *Retórica*, explicando algunas diferencias con el estado de nuestras emociones contemporáneas e indicando las relaciones que parecen guardar algunas de ellas entre sí.

Obviamente, todos los errores y deslices son nuestros.

1

Acerca de los escritos de Aristóteles

Los escritos de Aristóteles nos plantean, a sus lectores actuales, algunos problemas graves que no podemos pasar por alto, especialmente quienes nos dedicamos a tareas académicas. Buena parte surge de la eventualidad siguiente: las obras que entrega (ἐκδεδομένοι λόγοι) para ser “leídas” en Atenas u otras ciudades de la Hélade están, hoy, irremediablemente perdidas en su práctica totalidad. Los necesarios intentos por reconstruir, a partir de fragmentos, testimonios y noticias, aquellos textos que originalmente fueron hechos públicos (ἐξωτερικοὶ λόγοι), únicamente pueden conducir a una serie de conjeturas bien fundadas sobre el pensamiento que se exponía en ellos, pero difíciles de confirmar en última instancia. Por el contrario, puede decirse -con ciertas cautelas- que en el presente conservamos escritos redactados por Aristóteles según la filosofía (κατὰ φιλοσοφίαν) para uso dentro de la Academia, primero, y después del Liceo.

A falta de que el azar nos “devuelva” alguna de las obras perdidas y podamos clarificar las cosas, como sucedió con la *Constitución de los atenienses* o con el legado que recibió Andrónico de Rodas en el s. I a. C. -según cuenta la leyenda-, debemos determinar las relaciones entre ambos escritos, los contenidos que exponen, los públicos a quienes están dirigidos, las personas que hablan en ellos y, sobre todo, debemos establecer si el fin con el que fueron escritos es práctico, teórico o de qué clase, una

cuestión que, a nuestro juicio, suele zanjarse con el expediente de la “divulgación”, una redundancia en último término que nada aclara¹.

Por otra parte, si nos atenemos a los textos conservados, los que Aristóteles usa en el ámbito de la Academia o el Liceo, pero los tomamos como si se trataran de escritos públicos y los leemos desde los parámetros actuales de un mundo de libros y textos, él mismo heredado del aristotelismo, generamos una lectura desviada de la filosofía de Aristóteles y contradictoria con ella. Este error, más común de lo que cabría esperar y de unas consecuencias que más adelante tendremos ocasión de indicar, es el resultado de descontextualizar los textos y fundar la interpretación en un presentismo del que anacronismos y diacronía parecen engañosamente borrados.

Además, si a la hora de interpretar el texto de un filósofo debe prevalecer un sano escepticismo, incluso cuando poseemos las publicaciones originales, cuando una parte considerable de los mismos ha desaparecido y no contamos más que con la edición elaborada por Andrónico, cabe tomarse en consideración lo que ya avanza Jaeger (1923, p. 195)² en relación con la *Metafísica* y preguntarse legítimamente hasta qué punto no modificó este el grueso del legado recibido.

En definitiva, estos problemas nos advierten que tenemos unas precauciones metodológicas mínimas que cubrir para abordar una lectura difícil y valiosa. En este sentido, la regla fundamental a seguir es contextualizar el texto, lo que viene a significar, como señala José Luis Calvo (2006, p. 77), “situarlo en su época, en su círculo personal

¹ En efecto, decir que las obras se hacen *públicas* para *divulgar* doctrinas es redundante, no una verdadera explicación.

² Cf. “Es absolutamente inadmisibles tratar los elementos combinados en el *corpus metaphysicum* como si constituyesen una unidad, y tomar para fines de comparación el término medio arrojado, digámoslo así, por estos materiales enteramente heterogéneos”.

y vital”, “mirando hacia el ambiente político, social, religioso y, desde luego, filosófico en el que fue escrita”, como apunta asimismo Vicente Domínguez (1994, p. 23). O, dicho de otro modo; a lo largo de nuestra lectura hemos de evitar, hasta donde sea posible³, juzgar las fuentes a través de interpretaciones ajenas, posteriores, que puedan descontextualizarlas y desviarnos de la filosofía que nos hemos determinado entender.

Ahora bien, comprender la filosofía desde sus textos y contexto no ha sido un programa que haya preocupado especialmente a los lectores de Aristóteles, desde la Antigüedad hasta nuestros días⁴. La comprensión hermenéutica no es indispensable para que los escritos hayan dado pie incluso a magnas obras que marcaron tramos de la historia de la filosofía y épocas de la civilización. Hay que admitir que las obras apócrifas y los marcos de interpretación pseudoaristotélicos han generado valiosas composiciones filosóficas; resulta innecesario intentar comprender una obra para hacer filosofía, pero nuestra investigación no desea colocarse en esa estela de lecturas que sitúa algo falso en su comienzo. Sería, desde nuestro punto de vista, debatir con un hombre de paja, con un simulacro (εἰδωλον) de Aristóteles, como el de Helena al que Palamedes atribuyó las desgracias ocurridas en Troya, que poco tendría que ver con la auténtica figura. Tales hermenéuticas probablemente no sean otra cosa, según José Luis Calvo (2006, p. 76), que “la explicación pormenorizada, si acaso, de una interpretación incorrecta o de un mal entendimiento del texto”, pero, de cualquier forma, no hay duda: es obligado reconocer

³ Nuestra lectura no es una edición, de modo que pulir los textos de manipulaciones, interpolaciones, transposiciones y adiciones varias que los copistas han introducido, así como juzgar las variables posibles, excede el cometido que nos hemos propuesto. El límite crítico de nuestra investigación se encuentra en las contrastadas ediciones que se indican en la bibliografía.

⁴ Aubenque (2010=1963, p. 33): “Le corresponde a la filología moderna plantearse un problema que los comentaristas antiguos y medievales, poco preocupados por las confrontaciones críticas de los textos, no parecen haber notado”. La impresión tipográfica de textos y la Reforma son condiciones de posibilidad que permiten la constitución de la hermenéutica en la modernidad.

que los simulacros de Aristóteles son, también, una realidad que adopta su nombre y actúa, de algún modo, unido a él, sea para confundirlo o no.

Nuestro programa de investigación, como decimos, tiene otras directrices: nuestro propósito es comprender el papel que Aristóteles concede a las emociones en el arte retórica, tomando como de partida sus escritos y como regla de interpretación el contexto al que están sujetos⁵. Pues bien, esa copiosa producción escrita es agrupada o se clasifica de acuerdo a múltiples criterios que, no por doxográficos, suponen una interpretación menor del material. ¿Cómo podemos cribar esos diversos criterios y seleccionar correctamente entre ellos? De acuerdo a las indicaciones establecidas, el criterio para organizar y orientarnos en esa abundante producción solo puede extraerse de los textos mismos de Aristóteles, descartando las ajenas a ellos; es decir, ha de ser una distinción establecida por el propio filósofo, que nos permita evitar aquellas elaboradas por otros doxógrafos o en el seno de escuelas diversas.

En ese sentido, como ya hemos indicado, el filósofo de Estagira utiliza unas fórmulas para designar dos grupos de escritos. Uno lo formula por medio de dos expresiones “de la misma índole”, según Lesky (1989=1963, p. 582). Al exponer la composición poética de los caracteres (τὰ ἥθη), corta su discurso y dirige al lector que quiera abundar en el asunto a “los libros publicados (ἐκδεδομένοι λόγοι)” (*Pol.* 1454 b18; trad. Antonio López Eire), o “escritos entregados fuera”. Esta es la única vez que encontramos empleado este sintagma. Por otro lado, a lo largo del discurso que dirige a sus oyentes, Aristóteles habla en multitud de ocasiones⁶ de “obras exotéricas” (ἐξωτερικοὶ λόγοι) e indica que en ellas ya se han tratado las ideas y la idea de bien (ἀγαθοῦ ἰδέα)

⁵ En ese sentido, acierta plenamente Teresa Oñate (2001, p.22) al afirmar que “los *lógoi* aristotélicos *no han sido escritos* para nosotros, ni para un público abstracto o atemporal”.

⁶ Arist. *EE.* 1217b22, *Pol.* 1278b31, *Metaph.* 1076a28, *EN.* 1102a26.

como afirmaciones “verbales y vacías” (λογικῶς καὶ κενῶς) (EE. 1217b22), las clases de poder (ἀρχή) (Pol.1278b31), se ha debatido sobre las ideas mismas (περὶ τῶν ἰδεῶν αὐτῶν) (Metaph.1076a28) y hablado acerca del alma (περὶ ψυχῆς) y sus facetas racional (λόγος) e irracional (ἄλογος) (EN. 1102a26).

Este grupo de escritos es opuesto, según LSJ, a los “escritos según la filosofía (κατὰ φιλοσοφίαν)”⁷ (EE. 1217b22) que conservamos, en los que Aristóteles mismo parece hablar en primera persona para un auditorio presente. ¿A qué se refiere Aristóteles con estas fórmulas, “escritos publicados” o “exotéricos”, y cuál es el sentido de la oposición con los “escritos según la filosofía”?

1.1. Rollos y colecciones: la lectura en el s. IV a. C.

El núcleo sobre el que se articulan los tres sintagmas nominales es el sustantivo plural λόγοι, pero el significado de este sustantivo está lejos de poder determinarse fácilmente. Como advierte con cautela Vallejo (2005 p. 29-30):

Dada la amplitud semántica del término *lógos*, que puede significar simplemente debates, conversaciones o ‘puntos de vista generalmente conocidos’, no podemos descartar que en algunos de estos pasajes Aristóteles esté pensando en estas *discusiones* y no específicamente en obras escritas.

Ciertamente, discusiones o conversaciones entre los miembros de la Academia y el Liceo acerca de diversos asuntos (πραγματεία) -en ningún caso investigaciones llevadas a cabo por cuenta propia- son las que se encuentran en el origen de los λόγοι. Si

⁷ Si bien Woods (1982, p. 9) traduce: “The matter has been studied in many places, both in the external discussions, and in the work *On Philosophy*” (ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν)” Aris. EE. 1217b22. De este modo, Woods elimina la clase de los “escritos según la filosofía”, es decir, apunta a que Aristóteles no considera λόγοι más que los “exotéricos” o “publicados” y, por tanto, disipa la oposición cuyos límites vamos a explorar. Pero entonces, ¿qué son, bajo su punto de vista, los escritos que nosotros leemos?

podemos resolver que estos discursos no se refieren al ámbito oral, sino que suponen una transferencia al ámbito escrito es porque la reiteración en el empleo del término por parte de Aristóteles “nos hace pensar verdaderamente, en algo más estable y consistente que meras explicaciones orales dadas a un público cambiante que no tenía por qué haber asistido a todos los cursos impartidos anteriormente” (Vallejo 2005, p. 30). De ahí que el término λόγοι sea traducido por Antonio López Eire (2002, p. 69) por “libros”, mientras que Julio Pallí (1985, p. 426), Manuela García (1988 p. 169), García Gual (1986, p. 128) o Miguel Candel (2017, p. 125), entre otros, se inclinan por hablar de “tratados”. Ahora bien, estos términos forman parte de una cultura escrita cuya larga historia arroja materiales muy heterogéneos entre sí, fruto de una evolución que ha producido una abundante variedad objetos. Así que, si por “libro” entendemos un “volumen” construido con “hojas” o “páginas”, como los que actualmente manejamos, cometeremos un anacronismo al atribuir una invención romana, el *codex*, al libro de papiro en forma de rollo que es el habitual hasta el s. II d. C. (Cavallo 2011, p. 121).

De hecho, el proceso de elaboración de libros de papiro, la formación de colecciones, así como las actividades propias de la lectura durante la primera mitad del s. IV a. C. establecen las condiciones de transición gradual de la cultura oral a la cultura escrita que nos van a ayudar a aclarar la diferencia entre ambos grupos de escritos ἐξωτερικοὶ λόγοι y los κατὰ φιλοσοφίαν. Vamos, por tanto, a explicar tales condiciones.

En principio, los libros son rollos de papiro, un material escaso y fuera del alcance corriente debido a los gastos que ocasiona su importación desde Egipto, la fuente principal de producción. Los rollos pueden pegarse con cola y formar un tomo o volumen (τομός συγκολλήσιμος), cuya longitud máxima se logra para dar cabida a los cantos de Homero, pero los más comunes que se venden en el mercado equivalen, aproximadamente, a un libro de la *Política* o la *Ética a Nicómaco*.

El mercado de libros de papiro es absolutamente incipiente a finales del s. V y principios del IV a. C. y sus reglas no se parecen en nada a las nuestras. No hay distribuidores, como los que nos encontramos en el presente, y nada se sabe de la relación entre el autor y su editor. No hay tampoco “derechos de autor” que satisfacer y hacer copias es una práctica normal. Hasta los autores animan a ello, como escribe en *Panatenaico* Isócrates (12.262): “Te aconsejo no quemar el discurso ni guardarlo en secreto. Si tiene algún defecto, tras corregirlo y añadir todos los argumentos que se han hecho sobre él, entrégalo a quienes deseen tenerlo (διδόναι τοῖς βουλομένοις λαμβάνειν)”. Podemos, por tanto, descartar que el fin de un autor al entregar una copia para su circulación sea obtener beneficio económico. Así lo afirma Pineer (1948, 25-26): “the reproduction and distribution of their creations brought no financial gain to the authors. It can only have been idealistic -including perhaps political- motives which prompted them to publish”. Más bien los autores buscan ganar una reputación, un nombre que sirve de medio para fines crematísticos, como Isócrates reconoce en *Antidosis*: “cuando estas obras fueron escritas y puestas en circulación, conseguí una amplia reputación y atraje muchos discípulos τούτων γὰρ γραφέντων καὶ διαδοθέντων καὶ δόξαν ἔσχον παρὰ πολλοῖς καὶ μαθητὰς πολλοὺς ἔλαβον)” (15.87; trad. Juan Manuel Guzmán Hermida). Precisamente el ganarse una reputación se vería comprometido en caso de plagio, un suceso a la orden del día, como muestra una comedia representada en el 405 a. C., las *Ranas* (939) de Aristófanes, en la que Esquilo y Eurípides se cruzan acusaciones de apropiación.

El mercado se nutre de manuales (τέχναι) que enseñan oficios⁸ como el de arquitecto o médico, rapsodias y composiciones líricas, discursos de exhibición o tratados

⁸ Kahn (2003, p. 151): “My hypothesis is to suggest the existence, by the middle of the sixth century (and perhaps much earlier), of a fairly widespread use of written prose for largely practical purposes, including

como el de Anaxágoras, sobre los meteoros, que los jóvenes compran en el ágora “por un dracma⁹ como mucho (ἂ ἔξεστιν ἐνίστε εἰ πᾶνυ πολλοῦ δραχμῆς)” (Ap. 26d)¹⁰. Por entonces no hay narrativa y las copias de los dramas teatrales que se guardan en los archivos públicos no se intercambian; el mercado inicial no dedicado exclusivamente a tareas pedagógicas ni profesionales tiene un reducido público al que el ateniense medio es difícil que pueda acceder, así que el hábito de leer “was not yet very firmly established” (Keynon 1951, p. 24).

A medida que la lectura se implanta en el s. IV a. C., empiezan a surgir colecciones¹¹ y almacenes de libros. En ese sentido, las fuentes antiguas señalan que Platón habría tenido una de las primeras colecciones de textos, fundamentalmente matemáticos. Diógenes Laercio (III.9.2) y Aulo Gelio (III.17.3) transmiten la leyenda de que Platón habría pagado una exorbitante suma -cien minas- para adquirir tres rollos del pitagórico Filolao, lo cual nos da noticia, aunque seguramente exagerada, de las altas inversiones que había que realizar para lograr información de diversas doctrinas.

technical notes or memoranda and other devices for recording and accumulating information, produced by and designed for specialists in astronomy, geometry, architecture, sculpture, and music”.

⁹ Un dracma es una moneda de plata y equivale a entre seis y ocho óbolos, aproximadamente equivalente a la cantidad que un ciudadano recibe por asistir a la Asamblea y el doble de lo que reciben por acudir como jurado al tribunal.

¹⁰ Sócrates trata de defenderse de la acusación de impiedad atribuyendo las doctrinas aprendidas por los jóvenes a la compra del libro de Anaxágoras en el mercado; el filósofo había sido condenado por ateísmo, aunque, como ocurre con Sócrates, es más probable que detrás de su sentencia hubiera una persecución política por parte de enemigos de Pericles, en cuyo círculo él se encontraba.

¹¹ Escudero & Riaño (2003, p. 400): “Entre ellas, cabe citar las del trágico Eurípides, Euclides, arconte de Atenas en 403-402, Nicócrates de Chipre (Ateneo, I, 3a), el adivino Polomeneto (*Isócrates*, XIX, 5) y, según Jenofonte (*Mem.*, IV, 2, 1), la librería de Eutidemo, discípulo de los sofistas. Hay que desestimar la creencia de que las primeras bibliotecas griegas se establecen en la época de Pisístrato, ya que en esas fechas el hábito lector no se había desarrollado en Grecia lo suficiente”.

La formidable colección de Aristóteles, por el contrario, no es ningún relato de ficción. Diógenes Laercio enumera un catálogo que suma “doscientas treinta y dos mil ochocientas ocho líneas (‘Α γίνονται στίχων μυριάδες κγ', βων’)” (V.50): incluye tratados, volúmenes de legislaciones, costumbres e incluso, según describen posteriormente también, la colección de Espeusipo, comprada a la muerte del escoliasta de la Academia por la enorme suma de tres talentos. La importancia atribuida por Aristóteles a los textos es fundamental para la propia doctrina, pues abordar un asunto pasa, en primer lugar, por colegir las opiniones escritas de otros pensadores¹².

No obstante, pese a su importancia las colecciones de Platón y de Aristóteles no constituyen una biblioteca, en el sentido que adquiere en Alejandría. Aquella se convierte en el modelo a seguir por todas las que se construyen en el mundo helénico, “universal porque está destinada a la conservación de los libros de todos los tiempos y de todo el orbe conocido, y racional porque en ella los propios libros habían de ser reducidos a un orden”, como afirman Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (2011=1997, p. 35). Ante su entidad universal y racional, las de Platón y Aristóteles “fueron fruto de una iniciativa privada de tamaño insignificante”, pero “tuvieron un papel crucial en la invención de la biblioteca (González & Riaño 2003, p. 401). La recopilación de libros es indispensable para la lectura que se practica en las escuelas de filosofía. Precisamente José Luis Calvo (2006, p. 79) habla de la Academia y del Liceo en términos de “una escuela de `lectores’”, en la que los escritos se redactaban “tras un estudio y discusión de los problemas, y como

¹² Cf. Arist. (*Top.* I 14, 105 b12): “es útil también escoger de entre los argumentos escritos, y confeccionar listas de cada clase, separándolas debajo <de epígrafes> (ἐκλέγειν δὲ χρὴ καὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων λόγων, τὰς δὲ διαγραφὰς ποιῆσθαι περὶ ἐκάστου γένους ὑποτιθέντας χωρὶς) v.g.: Acerca del Bien, o Acerca del ser vivo; y en el caso del bien, acerca de todo él, empezando por el qué es. También, consignar al margen las opiniones de cada uno”. Es decir, Aristóteles colecciona doctrinas y elabora listas clasificadas de opiniones que toma como punto de partida para sus razonamientos.

resultado del mismo, y con la intención de que las revisaran, corrigieran y aumentaran” otros miembros de la escuela, incluyendo entre los mismos a discípulos.

En ese sentido, no hay duda de que en el s. IV a. C. la lectura está orientada a la oralidad, contrariamente a lo que disponen los usos modernos. Svenbro (2011, p. 75) analiza los verbos¹³ griegos referentes a “leer” y concluye que todos ellos indican “la práctica de una lectura oralizada”. Desde ese punto de vista, el alfabeto ha de tomarse como un instrumento que garantiza la producción de sonido, en el que la letra tiene, ante todo, como primer significado el sonido, una perspectiva que precisamente adopta Aristóteles (*Int.* 16 a4-5; trad. Miguel Candel): “la escritura <es símbolo> de lo <que hay> en el sonido (τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ)”¹⁴.

Y a ello hay que añadir que la lectura es una actividad más de la “vida asociativa propia de la polis” (Cavallo & Chartier 2011=1997, p. 36). La práctica común establece que la lectura se haga en voz alta ante un grupo de personas, que se interprete un texto con motivo de alguna reunión con el cual se propicie la conversación y el intercambio de

¹³ ” νέμειν significa “distribuir” y es apenas usado en la Antigüedad. Más habitual es el compuesto *ἀνανέμω*, que coloca al lector al servicio del texto para distribuir a los demás lo escrito, bien recitándolo o cantándolo; *ἀναλέγω* y el verbo jónico en voz media *ἐπιλέγεσθαι* implican una lectura en voz alta en la que el lector añade al texto incompleto su contribución; el verbo más común en Atenas es *ἀναγιγνώσκω*, cuyo significado viene a ser “reconocer” el sentido más aún que las letras; y durante el helenismo se desarrollan otros verbos, como “desenrollar” (*ἀνελίσσω*), “tener relaciones con” (*ἐντυγχάνω*). Según Svenbro (2011, p. 75) los verbos revelan el carácter instrumental del lector, algo que confirma el que un esclavo instruido sea normalmente quien realiza la tarea, la naturaleza incompleta del escrito, al que debe dársele voz y que tiene como destinatarios a oyentes.

¹⁴ Y esos sonidos, a su vez, “son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma (τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα)” (*Int.* 16 a3-4). De este modo, Aristóteles une las alteraciones del alma a las de la escritura a través de los símbolos de los sonidos. Esa relación “simbólica” es de naturaleza convencional, puesto que *σύμβολον* significa “contrato”, “convenio”, como aprecia Candel (1988, p. 35) y Aubenque (1966, p. 106-9), pero garantiza que el alma puede expresarse o “sonar” a través de la escritura.

puntos de vista (Cavallo & Chartier 2011, p. 32). De ahí que debamos corregir conceptos y debamos tomar conciencia de que, “los destinatarios de lo escrito no son los lectores en el sentido estricto del término, sino “oyentes”, y, al contrario, que “los ‘oyentes’ del texto, los *akoúontes* o los *akroataí*, no eran sus lectores, como afirman nuestros diccionarios” Svenbro (2011 p. 75). Esta observación es esencial, porque nos obliga a rectificar falsas ideas acerca de los destinatarios de la técnica retórica: “oyentes” son tanto los miembros de la Asamblea o los jueces como los destinatarios de las obras escritas. En consecuencia, debemos tomar con precaución la distinción de Aulo Gelio (*Noc. Att.* 20, 5), que tiene su origen en Andrónico de Rodas, según la cual los escritos de Aristóteles eran o bien “exotéricos” o bien “acroamáticos”; en la primera mitad del s. IV a. C. la lectura habitual obliga a considerar los primeros también “acroamáticos”, escuchados.

Por otro lado, si los lectores griegos son “oyentes” estamos obligados a corregir las tesis de Erick Havelock acerca del corte entre la oralidad y la escritura, dado que la forma acústica de la comunicación incluye prácticas intermedias y no se limita a la oralidad¹⁵; aunque la escritura revoluciona la Antigüedad, en realidad el mundo griego continúa siendo eminentemente oral durante el helenismo.

En ese sentido, la lectura individual existe, ciertamente, pero no es la acostumbrada. Cuando aparece en alguna escena teatral es para ser objeto de mofa, como en *Las ranas* (vv. 52-53) o en un fragmento de *Faón* (fr. 173, 1-5 Knock) de Platón el cómico.

¹⁵ Havelock (1996=1986, p. 136): “La forma acústica de comunicación a la que se limita la oralidad emplea el oído y la boca y sólo estos dos órganos, de los que depende su coherencia. La comunicación escrita añade la visión del ojo”.

El filósofo Platón tampoco parece tomar muy en serio la lectura individual, si pensamos en el comienzo del *Fedro*, en el que Sócrates ridiculiza con ironía el vergonzoso acto que el joven trata de ocultar: no solo ha oído el discurso de Lisias una y otra vez de boca del retórico, sino que ha llegado a coger por sí mismo el libro y lo ha estudiado “sentado desde el amanecer” (*Phdr.* 228b) hasta aprenderse de memoria el discurso. En otro pasaje en el que conversan acerca de las afirmaciones de Anaxágoras, Sócrates reconoce haber hecho el ridículo “tomando con ansias en mis manos el libro, me puse a leerlo lo más aprisa que pude”¹⁶ (*Phd.* 98b). Tampoco hay que olvidar el sobrenombre que ponen a Aristóteles en la Academia: *el Lector*¹⁷. La razón estriba en que el meteco macedonio, ajeno a los ritmos de la ciudad y a la memoria oral de Atenas, practica la lectura de un modo suficientemente llamativo como para merecer el apelativo¹⁸. “La mayoría de los jóvenes académicos ‘escuchaban’ libros. Aristóteles se distinguió de la mayoría en este respecto; él leía libros como nosotros y disponía colecciones de extractos, metódicamente ordenados”, observa Düring (2005=1963, p. 28). Aristóteles no rompe con la práctica iniciada en la Academia, pero la utilización metódica de la escritura en la técnica del razonamiento varía suficientemente el recurso por parte de la Academia a los escritos en los ejercicios de dialéctica como para identificarle como *el Lector*. En el primer tercio del siglo IV a. C., la Academia y el Liceo han modificado ya la

¹⁶ πάνυ σπουδῇ λαβὼν τὰς βίβλους ὡς τάχιστα οἷός τ' ἦ ἀνεγίνωσκον

¹⁷ Düring (2005=1963, p. 28) da completa verosimilitud a una información de que transmite desde *Vita Marciana* 6.

¹⁸ González (2007, p 117): “un extranjero, si pretende ponerse al día en las obras teatrales, no puede seguir las pautas normales de un ciudadano ateniense, esto es, la asistencia anual a tales eventos: así hay un Aristóteles que lee individualmente, toma notas y escribe al margen de lo que hasta él se consideraba una experiencia activa en un espectáculo”.

consideración de la escritura y consolidan un mundo textual que no pasa desapercibido a los estudiosos modernos¹⁹.

Ahora bien, detengámonos en el *Fedro* para apreciar un detalle; la ironía platónica no solo se dirige, simplemente, desde las reglas de la oralidad acostumbrada contra una lectura individual desacostumbrada, sino también a una lectura puramente mnemotécnica y exterior al alma, basada en la mera repetición o imitación (μίμησις). Tal es el procedimiento por Isócrates y los retóricos del momento para enseñar a componer discursos y ejercer como político, como señala Cortés Gabaudán (1986, p. 221): “Un ejercicio de las escuelas retóricas era la composición de discursos en imitación a los grandes modelos y la altura a la que podían llegar los antiguos en la imitación del estilo de otro autor, gracias precisamente a su formación retórica”. Frente a esta práctica basada en la copia y la mimesis, que aprende a memorizar palabras y opiniones que según la ocasión cambian, la Academia propone una lectura filosófica, donde el lector participa en el desarrollo de la investigación. En el mismo sentido, Aristóteles también censura esa práctica sofística consistente en dar a leer de memoria, sin aportar la técnica para razonar (SE. 183b36-184b3; trad. Miguel Candel):

La educación impartida por los que trabajan a sueldo en torno a los argumentos erísticos sería más o menos semejante al estudio de Gorgias (τῶν περὶ τοὺς ἐριστικούς λόγους μισθαρνούοντων ὁμοία τις ἦν ἢ παιδεία τῇ Γοργίου πραγματείᾳ): pues daban a aprender de memoria (ἐδίδσαν ἐκμανθάνειν), los unos, enunciados retóricos (λόγους ῥητορικούς) y, los otros, enunciados interrogativos (λόγους ἐρωτητικούς), en los que se creía respectivamente, unos y otros, que acostumbraban a caer la mayoría de los argumentos. Por ello la enseñanza (διδασκαλία), para los que aprendían de ellos (τοῖς

¹⁹ Düring (2005, p. 28): “el tránsito de la costumbre de leer libros en lugar de escucharlos, tuvo lugar precisamente por ese tiempo: más o menos a partir de los años Sesenta hubo un público lector en Atenas”. En semejante cambio habría tenido mucho que ver Aristóteles Keynon (1951, p. 25): “It is not much to say that with Aristotle the Greek world passed from the oral instruction to the habit of reading”. Así parece también reconocerlo Thomas (1992, p. 92): “It is in Aristotle first that one finds extensive discussion of literary and philosophical works in terms of the written text”.

μανθάνουσι παρ' αὐτῶν), era rápida (ταχεῖα), pero sin técnica (ἄτεχνος); pues dando, no la técnica (οὐ γὰρ τέχνην), sino lo que se deriva de la técnica (τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης), creían estar educando, como si uno, declarando que va a transmitir el conocimiento de cómo no hacerse daño en los pies, no enseñara, ni la técnica de hacer zapatos, ni de dónde procurárselos, sino que diera muchos tipos de calzados de todas clases: pues éste contribuiría a una cosa útil, pero no transmitiría una técnica. Sobre las cuestiones de retórica existían ya mucho y antiguos escritos, mientras que sobre el razonar no teníamos absolutamente nada anterior que citar, sino que hemos debido afanarnos empleando mucho tiempo en investigar con gran esfuerzo.

La lectura que se lleva a cabo en la Academia y, particularmente, la que realiza Aristóteles apuntan a unas reglas técnicas en la confección del discurso de las que carecen los retóricos, como podemos observar. Además, las condiciones en las que los libros se producen, leen y comienzan a coleccionarse están muy lejos de ser asimilables a los usos presentes. Una vez descritas las condiciones materiales en las que realmente se dan, podemos pasar a analizar qué son los escritos según la filosofía (κατὰ φιλοσοφίαν) y las obras exotéricas (ἐξωτερικοὶ λόγοι) o publicadas (ἐκδεδομένοι λόγοι).

1.2. Los discursos según la filosofía

Como hemos comentado, Aristóteles parece oponer los escritos que sirven de base a las lecturas realizadas en el ámbito de la Academia o el Liceo (κατὰ φιλοσοφίαν) y las obras publicadas (ἐκδεδομένοι λόγοι) u obras exotéricas (ἐξωτερικοὶ λόγοι), pero la oposición se establece únicamente en un fragmento de la *Ética a Eudemo*:

Se ha investigado sobre ello en muchos lugares, tanto en los tratados exotéricos como en los relacionados con la filosofía. (trad. Carlos Megino).

ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν. (EE. 1217b22).

La traducción de Woods (1982, p. 9) de este pasaje elimina la oposición²⁰, lo cual deriva en que Aristóteles únicamente concebiría como λόγοι los escritos entregados

²⁰ Véase n. 7.

para su copia y circulación en la ciudad o los exotéricos. No podemos descartar completamente esa alternativa. De hecho, puede resultar significativo enlazarla con un detalle de no poca importancia del que José Luis Calvo nos pone en antecedentes (2006, p. 78-9):

Aristóteles no puso probablemente títulos a sus obras llamadas esotéricas, es decir, las conservadas en el llamado *Corpus Aristotelicum* (los diálogos publicados sí llevaban títulos como los de Platón) sencillamente porque no pensaba “publicarlas”, es decir, hacerlas públicas.

Bajo la suposición sugerida por Woods, Aristóteles únicamente habría designado λόγοι aquellos escritos confeccionados para su copia y circulación por la ciudad que, además, ha titulado. La consideración de los documentos internos como “tratados” opuestos a los publicados habría de esperar a la labor de un editor que los configurara precisamente como “obras”, un papel que, según Calvo Martínez (2006, p. 79), “no es descabellado pensar que sea precisamente Andrónico de Rodas (c. I a.C.)”.

Si dejamos de lado esta hipótesis, la mayoría de intérpretes entienden que los λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν son “las obras que surgieron de la actividad docente de Aristóteles y que a ella iban destinadas”, en palabras de Lesky (1989=1963, p. 582). Aunque es dudoso que esa ingente producción se ajuste al plan de unas “obras”, incluso para uso interno de la escuela, es claramente falso juzgar que tales composiciones se corresponden a la serie de “tratados” editados por Andrónico de Rodas ya en el s. I a. C.; “la idea de que la *Metafísica*, la *Física*, etc. son ‘obras’, desgraciadamente predomina todavía” se lamenta Düring (2005=1963, p. 78) en una afirmación que no ha perdido vigencia²¹.

²¹ Así, dice Reale (2003, p. 19): “Hasta hace poco no se han sabido leer las obras aristotélicas que conocemos, y en particular la *Metafísica*, como clases y material reservado a los alumnos, o sea como obras intraperipatéticas con finalidad, estructura y hechura del todo diversas de las de los escritos redactados con vistas a su publicación”.

Claramente lo expone Lledó (1993, p. 14) sobre la *Ética a Nicómaco*: “Nada más lejos, pues, de lo que hoy llamaríamos un libro”. José Luis Calvo, abundando en el mismo argumento, expone (2006, p. 77-8):

Aristóteles nunca escribió una *Ética a Nicómaco* ni una *Ética a Eudemo*. Es más, Aristóteles nunca se sentó a escribir una cosa tal como ‘Tratado de Ética’ (o, si se prefiere, una ‘Fundamentación filosófica de la conducta humana’ por parafrasear a Kant). Lo que sí hizo Aristóteles fue escribir a lo largo de su vida (digamos, desde el año a 347 de la muerte de Platón, en que abandona la Academia, y el 323 en que muere) un conjunto de pequeños tratados sobre esta parte de la filosofía.

Lo significativo de esos escritos es que, como ya dijimos, no están sujetos a unos derechos de autor inexistentes por entonces, la propiedad intelectual es desconocida en el s. IV a. C.; son una propiedad de la escuela. Los rollos son archivados en cubos (τεῦχος) y guardados en salas de las que se sacan para abrirlos a la discusión entre los discípulos y los miembros de la escuela. Este uso explicaría “las adiciones, algunas perfectamente aislables, que pertenecen a épocas sucesivas hasta el momento de máxima decadencia del Liceo”, apunta José Luis Calvo (2006, p. 80), unos añadidos marginales que en ediciones posteriores serían incorporados al texto. Es decir, en los textos que conservamos y atribuimos a Aristóteles han “colaborado” también los miembros de la escuela, igual que en un cuadro de un maestro pintor hay trazos de los miembros de su taller. Así lo describe Canfora (2014, p. 15):

Los Tratados de Aristóteles que nosotros leemos, no sin serias dificultades, son el resultado de una forma en la que cuanto escribieron los discípulos, mientras Aristóteles hablaba, ocupa una parte probablemente no desdeñable. No fueron, de ningún modo, simples ‘escribanos’, al menos por lo que concierne a las palabras puestas por escrito y a la disposición de los materiales.

Este modo de escribir y las condiciones materiales con las que se confeccionan los libros nos obligan a descartar, en consecuencia, la idea de que los escritos compuestos de acuerdo a la filosofía sean una especie de “cuadernos de curso” en los que Aristóteles prepara las lecciones a dictar o impartir en el interior de la escuela o en los que ha ido

añadiendo hojas. La práctica de la Academia o el Liceo no es compatible ni equiparable a la de un “curso”, excepto si cometemos un anacronismo. Tampoco los rollos de papiro permiten pegar en ellos papeles. José Luis Calvo rechaza estas presuposiciones del modo siguiente (2006, p. 78):

Esto excluye la imagen de un Aristóteles revisando y, sobre todo, introduciendo hojas sueltas con párrafos adicionales; mucho menos se puede admitir para ninguno de estos escritos la calificación de “cahier de cours, cahier de notes”²².

La lectura oral está abierta, por tanto, a la participación de los miembros de la escuela y no se cierra en ningún momento, no es “depositada” en unos dogmas doctrinales que más adelante hayan de ser impartidos. Si “Aristote ne se rétracte jamais expressément”, como dice Bodéüs (1983, p. 163), es porque “corrections, amplifications, substitutions pouvaient intervenir”, señales todas ellas de que los que escuchan la lectura ponen y quitan en el discurso y no se reducen a simples receptores. Así pues, los λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν son, antes que nada, una investigación llevada a cabo conjuntamente a través de un discurso “verificable”, demostrativo, que opera a través de los términos estrictamente filosóficos: προβλήματα, διαιρέσεις, προτάσεις, etc.

Todo ello tiene, por supuesto, reflejo en un estilo característico Bodéüs (1993, p. 9-10) que describe del modo siguiente:

²² La tesis de que esta clase de escritos κατὰ φιλοσοφίαν son “cahier de cours” parece ser la que sostiene Racionero (1990, p. 59) a propósito de los textos de la *Retórica*, que llega a hablar de “curso académico” apoyándose en fuentes secundarias como Filodemo de Gádara, Eusebio de Cesaréa, Numenio de Apamea. Contra la suposición de que en la Academia se dictan cursos o lecciones ya previno Cherniss (1962=1945, p. 75), que niega hasta el núcleo doctrinal que pudiera transmitirse en dichos cursos: “Plato himself did not teach or discuss the doctrine at all”. Asimismo, Bodéüs (1983, p. 162): “Il ne s’agit pas d’un ‘cours’ au sens moderne du terme, cours auquel assisteraient des élèves préoccupés de noter la pensée du maître en vue de Dieu sait quelle étude postérieure. Il s’agit, en principe à tout le moins, d’une ‘audition’ par des collaborateurs avertis, chargés d’éprouver (κρίνειν) la pensée d’un des leurs (primus inter pares, en quelque sorte”.

La manière sévère d'Aristote, dans le *DA*, rebute plus qu'elle ne séduit. Le style est sec, aride, rocailleux, monotone; la pensée concise, dense, ramassée, allusive et, pour toutes ces raisons, souvent obscure. On est dérouter.

En estos escritos compuestos “de acuerdo a la filosofía” encontramos, pues, un lenguaje en busca de la precisión y exactitud (ἀκρίβεια) que la Academia ha aplicado en los diálogos y que caracteriza al filósofo frente al sofista o el poeta, una prosa²³ sin adornos, en la que también asoma la ironía o en otros momentos incluso la vanidad. Pero, pese a que se ha destacado el descuido de la expresión (λέξις), llegando a decir, como Filodemo (*De rhet.* 2), que Aristóteles “balbucea” (ψελλίζω), sin embargo, no faltan metáforas, “pasajes magníficos” (José Luis Calvo 2006, p. 79), como el de *EN*. 1177 b34-1178 a1, ni abundantes citas poéticas.

Estas conclusiones sobre el conjunto de las “obras” del *Corpus* y los λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν pueden aplicarse sobre el asunto que nos ocupa en esta investigación -las emociones en el arte retórica-; como sostiene Brandes (1989, p. 4): “the *Rhetoric* was not a ‘book’ in the usual sense, but was a set of lecture notes subjected to a series of revisions, not always systematic”. La *Retórica* es un libro o una obra justamente como pueda serlo la *Metafísica* o la *Ética a Nicómaco*. Si revisamos el catálogo de obras que Diógenes Laercio (V 22-24) copia en la Biblioteca de Alejandría²⁴, cuyas fuentes podrían remontarse al s. III a. C.²⁵, encontramos dos libros dedicados al “arte retórica” (τέχνης ῥητορικῆς), dos “sobre el estilo” (περὶ λέξεως), uno dedicado a los “entimemas retóricos” (ἐνθυμήματα ῥητορικὰ), otro “sobre amplificación” (περὶ μεγέθους), uno más sobre la “división de los entimemas” (ἐνθυμημάτων διαιρέσεις) y otro sobre “emociones”

²³ Düring (2005, p. 45) llega a decir: “No es demasiado afirmar que Aristóteles es el creador de la prosa y de la forma de exposición científicas”.

²⁴ Düring (2005, p. 71).

²⁵ Zamora (2009, p. 125).

(Πλάθη). Pero Aristóteles jamás concibe unir esos asuntos ni en un único “tratado” ni en un solo libro²⁶. Además, la *Retórica* contiene, según José Luis Calvo (2006, p. 77), páginas dedicadas a asuntos ético-políticos como la felicidad (*Rh.* 1360b-1367a).

Desde nuestro punto de vista, es probable que la edición de Andrónico de Rodas haya desempeñado un papel determinante en la elaboración de la “obra” y el origen de la disciplina retórica; al emplear el molde estoico del sistema (σύστημα) para organizar los escritos de Aristóteles, dejó con ello, como subraya Zamora (2009, p. 124-125), una larga impronta:

En el s. I Andrónico de Rodas, además de ser el primer editor del conjunto de las obras del estagirita, compuso una obra en cinco libros titulada: *Sobre la lista de los libros de Aristóteles*. Andrónico aconsejaba comenzar por la lógica el estudio de Aristóteles. De ahí que, muy probablemente, situara el *Organon* al comienzo de su edición, utilizando también muy posiblemente el término *Organon* para hacer referencia a los tratados que reúnen las obras de lógica. Precisamente, este puesto inicial, que perdura desde fines de la Antigüedad, pasando por los manuscritos y comentaristas medievales hasta llegar a las ediciones modernas y contemporáneas, otorga a los tratados del *Organon* un renombre y celebridad heredados de su posición privilegiada, tributo de la clasificación biblioteconómica de Andrónico.

Esta edición no solo coloca una disciplina, la retórica, al cierre de un *sistema* abierto con la “lógica”²⁷ al que la filosofía de Aristóteles es completamente ajena, sino que también formula, por primera vez, la distinción entre obras “exotéricas” frente a las “esotéricas” o “acroamáticas” que va a alcanzar tan largo recorrido histórico, amplificada

²⁶ Racionero (1990, p 29): “La disposición del catálogo de Diógenes demuestra, así pues, que nuestra *Retórica* se compone de dos tratados o grupos de lecciones -uno sobre la lógica, otro sobre la expresión de los discursos- que sólo laxamente son presentados por Aristóteles, en varios pasajes, como complementarios. De estos dos tratados sabemos con certeza que fueron concebidos como obras singulares y que se compusieron en épocas diferentes, pero no toda la crítica está de acuerdo en si responden a una redacción unitaria o si han sido objeto de revisiones y ampliaciones posteriores”.

²⁷ Ni Aristóteles emplea en sus escritos “lógica” con el sentido de una teoría de la deducción ni en su clasificación de las ciencias teóricas, prácticas y productivas (*Metaph.* 1025b18-1026 a23) cabe una disciplina instrumental como la del *Organon* que abre la edición de Andrónico. Véase Vigo (2006, p. 15-6).

por Aulo Gelio (*Noct. Att.* XX, 5)²⁸ y Plutarco (*Alex.* VII.5-8); las primeras “conducían a meditaciones de retórica (*rhedoricas meditationes*), a la capacidad de argumentar y al conocimiento de los asuntos civiles (*argutiarum ciuiliūque rerum notitiam*)”; a ellas les dedicaba las tardes y admitía a jóvenes; en las segundas, “se trataba un saber más remoto y sutil (*in quibus philosophia remotior subtilioque agitabatur*) y todo aquello que concernía a la contemplación de la naturaleza y las discusiones dialécticas (*quaeque ad naturae contemplationes disceptationesue dialecticas pertinebant*)”; a estas les dedicaba las mañanas y únicamente aceptaba en ellas a eruditos (*Noct. Att.* XX, 5; trad. Amparo Gaos).

Pese al éxito histórico que adquiere, esta diferenciación doxográfica carece de fundamento en los escritos de Aristóteles -que jamás emplea el término esotérico ni

²⁸ “Se dice que el filósofo Aristóteles, maestro del rey Alejandro, tenía, entre los comentarios y disciplinas que transmitía a sus discípulos, dos tipos de libros. A unos los llamaba exotéricos (ἐξωτερικά), y a los otros acroamáticos (ἀκροατικά). Los exotéricos eran aquellos que conducían a las meditaciones sobre retórica (*rhedoricas meditationes*), a la capacidad de argumentar y al conocimiento de los asuntos civiles (*argutiarum ciuiliūque rerum notitiam*), los acroamáticos (ἀκροατικά), por su parte, eran aquellos donde se trataba un saber más remoto y sutil (*in quibus philosophia remotior subtilioque agitabatur*) y todo aquello que concernía a la contemplación de la naturaleza y las discusiones dialécticas (*quaeque ad naturae contemplationes disceptationesue dialecticas pertinebant*). A la enseñanza de esta disciplina acroamática ya referida dedicaba la mañana (*matutinum*) en el Liceo y no admitía sin más a cualquiera (*nec ad eam quemquam temeré admittebat*), a no ser que hubiera tenido antes ocasión de examinar su ingenio, los contenidos de su erudición, disposición y entrega al estudio. Sin embargo, en el mismo lugar, pero ya por la tarde (*uesperi*), disertaba sobre las disciplinas exotéricas (*exotéricas auditiones exercitiumque*), y estas se las ofrecía a todo tipo de jóvenes (*uulgo iuuenibus*). Así pues, a esta última la llamaba ‘paseo vespertino’ (δελινὸν περίπατον), mientras que a la primera la denominaba ‘paseo matutino’ (ἑωθινόν), dado que en uno y otro caso la disertación la hacía paseando. También dividió sus propios libros, comentarios de todas esas lecciones, de forma que unos se llamaron exotéricos y los otros acroamáticos”.

acroamático²⁹- y únicamente parece apoyarse en una semejanza nominal³⁰ con los ἐξωτερικοὶ λόγοι; en efecto, los ἐξωτερικοὶ λόγοι de Aristóteles no ponen al alcance popular ningún tratado, ni ético-político ni retórico, y los λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν no se limitan a transmitir secretas doctrinas “acroamáticas”, por ejemplo, sobre la “contemplación de la naturaleza” o “lo divino”, porque también tratan asuntos retóricos.

Más adelante tendremos ocasión de ver con detalle el desvío que supone esta modificación de la filosofía de Aristóteles. Ahora es preciso que abandonemos los λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν y pasemos a tratar los ἐξωτερικοὶ λόγοι o los ἐκδεδομένοι λόγοι.

1.3. Las obras exotéricas o publicadas

Con los sintagmas ἐκδεδομένοι λόγοι y ἐξωτερικοὶ λόγοι, Aristóteles alude, a lo largo de las lecturas “según la filosofía” que practican en la Academia o el Liceo, a las obras “entregadas” (ἐκδεδομένοι) para su circulación, a las discusiones “externas” o que se hacen “públicas” (ἐξωτερικοὶ) en Atenas y otras ciudades helenas, mediante la edición de un limitado número de copias. Aunque estas se comparten entre grupos de amigos y afines³¹ y los oyentes que poseen inicialmente son limitados, la circulación y los

²⁹ Bodéüs (1983, p. 165): “Ni le mot ἐσωτερικός (lequel n’apparaît qu’au II^e siècle de notre ère), ni le concept qu’il exprime dans la tradition ancienne ou moderne ne sont aristotéliens”. En ese sentido, “esotérico” tiene el mismo éxito que “metafísica”.

³⁰ La falsa correspondencia con los escritos de Aristóteles adoptaría este esquema: si los ἐξωτερικοὶ λόγοι corresponden a las “obras exotéricas”, los λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν serían los “libros acroamáticos”.

³¹ En las condiciones de la escritura y del incipiente mercado de libros del s. IV a. C., hablar de “publicaciones” sería tan confuso o anacrónico como introducir el término “curso” para referirse a las actividades de la Academia. Así, dice Canfora (2014, p. 12): “Cuando Platón, Jenofonte, Aristóteles, habían compuesto una obra, probablemente la leían -o leían partes de ella- a algunos de sus amigos o discípulos. Y acaso también algunos lograban hacerse con copias. Pero la publicación era tan limitada que el autor tranquilamente continuaba revisando su obra a lo largo de todo el tiempo que conservaba el interés por la

mecanismos de transmisión oral amplían sus destinatarios a “muchos” (οἱ πολλοί)³². En ese sentido, Düring (2005, p. 619) se hace eco de una anécdota de Crates, filósofo de finales del s. IV, transmitida por Zenón el estoico (*Stob.* IV, p. 785) de la que se deduce que “un miserable zapatero está mejor capacitado para una orientación filosófica de la vida que un hombre rico en una situación vital comprometida”. Inventada o no, prosigue Düring, “Zenón no la habría repetido, si el *Protréptico* aristotélico no hubiera sido generalmente conocido en la segunda mitad del siglo IV”.

Además del amplio número de oyentes que los “leen”, lo significativo que las reconstrucciones de esas obras nos permiten establecer, pues de las originales no conservamos más que fragmentos dispersos en obras posteriores y testimonios que las comentan, es, en primer lugar, el estilo (λέξις) con el que están redactadas; según la conocida alabanza de Cicerón (*Acad.* 2, 119) la elegancia y claridad de la escritura de Aristóteles es un auténtico “río dorado de elocuencia” (*flumen aurem*)³³. Este estilo “elegante, cuidado y fluido” (Megino 2016, p. 13) contrasta vivamente con el de los λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν, cuya escritura es, por norma general, como hemos señalado, cruda, seca, concisa.

El estilo muestra la primera diferencia entre ambos grupos de escritos; la segunda es la forma en la que están escritos: aunque no todos -*Sobre el bien*³⁴ o el

materia”. En ese sentido, apuntar a que estas obras tienen como destinatarios a οἱ πολλοί, como sostiene Bodéüs (1983, p. 165) quizá sea excesivo.

³² Bodéüs (1983, p. 165) establece en este rasgo una de las diferencias entre las obras exotéricas; están dirigidas a muchos (οἱ πολλοί), frente a las que él llama esotéricas, recurriendo a Andrónico de Rodas, cuyos oyentes serían οἱ ἑταῖροι.

³³ Cic. (*de or.* I, 2, 49): Aristóteles, Teofrasto y Carnéades fueron “elocuentes y de estilo atractivo y adornado”. Otras referencias en Guthrie (1989, p. 70).

³⁴ Castro Caeiro & Mesquita (2014, p. 73): “O texto com o título *Acerca do bem* não era um diálogo”.

*Protréptico*³⁵ son algunas de las obras que no se ajustan a la norma- buena parte de estos escritos³⁶ adoptan la estructura dramática de los diálogos inventada³⁷ por Platón, “a major literary form rivaling comparison with the masterpieces of Attic drama” (Kahn 2003, p. 159). Una particularidad de los diálogos aristotélicos es que “en ellos cada interlocutor hacía una larga exposición, uno en contra del otro” y, además, “en algunos, Aristóteles hablaba en primera persona y él mismo desempeñaba efectivamente la parte fundamental” (Guthrie 1993, p. 69). Según Megino (2016, p. 13), a eso habría que añadir que seguramente “se reservara la última palabra sobre las cuestiones debatidas”, incluso recurriendo a Platón como interlocutor.

Un asunto especialmente debatido por los críticos es el discurso que Aristóteles afirmaba en esos escritos, aspecto este en el que no podemos decir por el momento más

³⁵ Según Castro Caeiro & Mesquita (2014, p. 99): “não se trata de nenhum diálogo. Protrépico é um género literário. É escrito à maneira de um panfleto ou de um manifesto, uma espécie de carta aberta 302. Tem, no entanto, um destinatário e a propaganda nele contida é exortativ”. Vallejo (2005, p. 131) incluye su traducción entre los diálogos, pero sostiene que la cuestión no puede resolverse claramente.

³⁶ *Grilo, Simposio, Eudemo, Político, Sofista, etc.*

³⁷ Düring (2005=1963, p. 859) habla de un “nuevo género literario”. El punto de vista que vamos a adoptar respecto de los diálogos platónicos es que se trata de dramatizaciones que narran encuentros entre personajes inventados, pero, sin embargo, reales, cuyos hechos y palabras, si no están escritas, están conservadas en la memoria oral de Atenas. Pero Platón “no se debate nunca con cosas muertas ni históricas”, como observa Jaeger (1957=1933, p. 832); sin llegar a ser “máscaras” de las que se sirve Platón para hablar de hombres contemporáneos, esos personajes, sin embargo, contienen “mucho experiencia presente” (1957=1933, p. 831) que los *lectores* pueden identificar. Así pues, los diálogos son una imitación (μίμησις) en la que los lectores pueden reconocer y aplicar un procedimiento análogo al geométrico -la dialéctica- para reconocer las formas a partir del discurso. De ahí que su cronología, como a propósito del *Gorgias* dice Benardete (1991, p. 7): “The *Gorgias* is of a time but not in time”. En esa línea que ya transitan Friedländer, Guthrie, puede verse también Kahn (2010=1996, p. 23); González Escudero (2009, p. 11, n. 2); *idem* (2001, p. 249); Rowe (2007, p. 1); Henderson (2015, p. 5), etc.

que no sustrajo ni sus posiciones teóricas³⁸, ni prácticas³⁹, ni técnicas⁴⁰ del público conocimiento, independientemente de que esas posiciones variasen a lo largo de su vida, -como suponen las interpretaciones genéticas- o no.

Con todo, hemos de ser cautos respecto a las diferencias de discurso o de forma que pueda haber entre las obras de Aristóteles y las de Platón; cuando Aristóteles habla en los escritos internos de la Academia o el Liceo de “obras exotéricas” no es seguro que se refiera únicamente a las suyas propias. Guthrie (1993, p. 67) señala que Bernays (1863) fue el primero en intentar convencer, sin demasiado éxito, de que todos estos escritos pertenecían exclusivamente a Aristóteles, algo en lo cual fue secundado posteriormente por Jaeger. Guthrie solo reconoce que podría ser así en dos pasajes. Düring (2005, p. 441 y 861), en cambio, afirma que en ningún caso significa que sean “mis Diálogos”.

Además, los ἐκδεδομένοι λόγοι o ἐξωτερικοὶ λόγοι están articulados de acuerdo a un orden (κόσμος) interno que los dota de unidad, algo de lo que carece la retórica del

³⁸ Si es cuestión debatida el alcance teórico de la φρόνησις y, por tanto, el platonismo del pensamiento de Aristóteles en el *Protréptico*, *Sobre la filosofía* incluye términos genuinos del conocimiento teórico del filósofo que borran la controversia: “como p. e. la doctrina de los cuatro principios, de la inmanencia de las formas, de la eternidad del mundo, del motor inmóvil o de la divinidad de los astros”, según Megino (2016, p. 15).

³⁹ Si hay dudas sobre si el género exhortativo del *Protréptico* es una obra teórica o práctica, el *Político* disipa el tratamiento de asuntos prácticos en las obras exotéricas: aquí se trataría de “como deveria ser o ‘chefe num Estado’, para além de o bem ser constituído como ‘a medida mais rigorosa de todas as coisas’”; Castro Caeiro & Mesquita (2014, p. 141).

⁴⁰ El *Grilo* es un elogio fúnebre dirigido al hijo de Jenofonte, quien murió en la batalla de Mantinea combatiendo contra los tebanos en la caballería espartana. Al ser escrita poco después del 362 a. C., se trataría de la primera obra de Aristóteles. En ella, el filósofo polemiza “não contra a retórica em geral, mas contra certos professores de retórica”, según Castro Caeiro & Mesquita (2014, p. 131); la que representa la escuela de Isócrates, como prueba la réplica del discípulo Cefisodoro a este escrito. Esta interpretación anula el contraste entre la *Retórica* y el *Grilo*: no es la retórica, tomada absolutamente, sino una parte la que se defiende y se ataca desde la Academia. De este modo, las explicaciones para dar cuenta de tal cambio resultan innecesarias.

momento, como pone de Jaeger (1957=1934, p. 991): "la exigencia de la unidad orgánica de una obra literaria partió de la filosofía y no de la teoría artística de la retórica o de los poetas". Asimismo, dice Norden (2000=1898, p. 147) a propósito de los diálogos de Platón: "fue uno de los pocos escritores en prosa de la Antigüedad que supieron componer bien un conjunto amplio". La unidad armónica de los discursos y mitos responde a una necesidad que está formulada en Platón mediante la metáfora de la "cabeza (κεφαλή)" (*Gorg.* 505 c10-d3; *Phdr.* 264c; *Tim.* 69 a6-b2; *Lg.* 752 a2-4) y en Aristóteles con el "cuerpo de la persuasión (σῶμα τῆς πίστεως)" (*Rh.* 1354a15)⁴¹. La cabeza y el cuerpo del discurso y del mito apuntan a que la obra ha de poseer una unidad armónica como la del ser humano, una unidad en la que, en virtud de la "entrega" (ἔκδοσις) o del "depósito", es imposible introducir cambios ulteriores; "corrections, amplifications, substitutions pouvaient intervenir", como dice Bodéüs (1983, p. 163) en los escritos según la filosofía, pero no en las exotéricas.

Pero entonces, lo característico de los ἐκδεδομένοι λόγοι ο ἑξωτερικοὶ λόγοι, tal como hemos considerado en función del público amplio para el que son escritas, del estilo elocuente y pulido con el que están redactadas y, sobre todo, de la unidad interna de la que el contenido filosófico y la forma están dotados, sería el constituir el producto completo y cerrado de un arte o técnica (τέχνη); es decir, "obras", entendidas tales ἔργα

⁴¹ Ciertamente, antes que los filósofos, el primero en hablar del "cuerpo" en torno al discurso es Gorgias en el *Encomio de Helena*; este apunta al poder seductor de Helena, que "con un solo cuerpo muchos cuerpos congregó de hombres orgullosos de sus grandes merecimientos"⁴¹ (*DK*, 82.11.4), y luego afirma del discurso que "la palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo (σμικροτάτῳ σώματι) y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas" (*DK*, 82.11.8; trad. de Antonio Melero). De ese modo construye una comparación por la cual el cuerpo del discurso es tan seductor como el cuerpo de Helena, proporción de la que procede la metáfora sobre el poder seductor del λόγος.

como la “labor de que tiene que hacer un artesano” -según el DRAE-, ya sean estas dialécticas, retóricas o poéticas.

En efecto, el fin de los λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν se encuentra en la discusión misma que avanza con la aportación conjunta de los compañeros (οἱ ἐταῖροι)⁴²; el discurso filosófico, veritativo o verificable, que busca la precisión en los términos, es árido, crudo, no se retracta pero está abierto permanentemente a correcciones y matices nuevos que hacen de la expresión lógica de la filosofía un documento abierto, inacabado, no finito, *in-fecto*, como, por otra parte, no puede derivarse sino de la infinita potencia del entendimiento que se afirma del pensamiento en *Sobre el alma*: el entendimiento “intelige todas las cosas (πάντα νοεῖ)” (*de An.* 419 a18) y “no tiene otra naturaleza alguna propia, aparte de su misma potencialidad (ὥστε μηδ’ αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ’ ἢ τὰ ἔθην, ὅτι δυνατός)” (*de An.* 429 a21-22)⁴³.

En cambio, los movimientos humanos en los que el fin (τέλος) es diferente a la realización misma de las actividades (ἐνέργειαι) apuntan a “unas obras aparte (τὰ δὲ παρ’ αὐτὰς ἔργα τινά (*EN.* 1094 a4-5)⁴⁴, “mejores por naturaleza que las actividades (ἐν τούτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν)” (*EN.* 1094 a6-7). En el caso de la τέχνη ῥητορική, el fin en función del cual se construye la obra son “los oyentes del discurso” (οἱ ἀκροαταὶ τῶν λόγων) (*Rh.* 1358a37) a quienes se busca persuadir; la expresión de los ἐκδεδομένοι

⁴² Bodéüs (1983, p. 163): “Quand il s’agit en revanche des textes composant la plupart des œuvres du *Corpus*, l’ἀκρόασις apparaît, à certains égards, comme une fin”. Bodéüs considera que la ἀκρόασις está restringida al ámbito de la escuela y que el fin de los escritos de escuela es la “escucha” misma.

⁴³ En el Capítulo 4 de esta investigación estas tesis serán tratadas en detalle.

⁴⁴ Volpi (1999, p. 332; trad. Alejandro Vigo): “el ἔργον, que permanece ahí después de que la acción *poiética* ha sido ejecutada”.

λόγοι ο ἑξωτερικοὶ λόγοι es “clara (σαφής)” (*Rh.* 1404 b1) y el discurso retórico tiene cuerpo (σῶμα τῆς πίστεως) y el mito cabeza (κεφαλή) en virtud del fin artístico retórico.

En definitiva, los λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν no pueden ser considerados, desde la perspectiva de Aristóteles, “obras”, si bien son la condición para realizar las operaciones filosóficas y registran los avances en las discusiones que conjuntamente llevan a cabo los miembros de la Academia o el Liceo en el ámbito de la escuela; a nuestro juicio, únicamente los ἐκδεδομένοι λόγοι ο ἑξωτερικοὶ λόγοι pueden considerarse, desde la perspectiva de Aristóteles, “obras”.

1.4. El marco de interpretación diverso y unitario

La cuestión en este punto sería determinar si las obras *externas* -dicho esto con cautela- tienen contenidos sustancialmente distintos a los escritos *internos*; es decir, si ἑξωτερικοὶ λόγοι sostienen algo que es rechazado o modificado en los λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν, si Aristóteles divulga algo públicamente que en el círculo escolar niega o si reserva para la Academia o el Liceo doctrinas que poco o nada tienen que ver con las conocidas públicamente.

Pues bien, vamos a denominar *diversa* a la interpretación o conjunto de interpretaciones que sostienen la divergencia en el discurso filosófico entre los ἑξωτερικοὶ λόγοι y los κατὰ φιλοσοφίαν, mientras que llamaremos *unitaria* a la interpretación o conjunto de lecturas que sostienen la continuidad doctrinal entre ambos tipos de discursos o escritos⁴⁵.

⁴⁵ Hemos preferido la denominación *diversa* a más habitual *genética* para establecer la oposición con la interpretación *unitaria* porque la primera es un conjunto que incluye a las segundas. Por su parte, Aubenque

A) Interpretaciones diversas

Un ejemplo de interpretación diversa lo proporciona, como hemos ya indicado Andrónico de Rodas en el s. I a. C con la distinción “exotérico / esotérico”. Esta distinción, que posee tanto fundamento en los escritos de Aristóteles como el término “metafísica”, va a adquirir una enorme importancia en la transmisión de Aristóteles a través de Aulo Gelio (*Noct. Att.* XX, 5) y Plutarco (*Alex.* VII, 5-8). De acuerdo con estos, habría que diferenciar los escritos del filósofo dados al conocimiento del vulgo, de aquellos otros conocimientos reservados, secretos, que únicamente recibía un grupo selecto de hombres: los primeros serían conocimientos llanos, y tratarían cuestiones acerca de retórica, argumentación y asuntos ética-políticos; los segundos serían conocimientos excelsos, supremos, y tratarían cuestiones de dialéctica, física y metafísica.

Dice Aulo Gelio (*Noct. Att.* XX, 5):

Mas, como Alejandro, que por aquel entonces dominaba casi toda Asia con el poder de su ejército y que al mismo rey Darío perseguía entre batallas y victorias, se enteró de que su maestro había editado los libros del género acroamático para el vulgo (*eos libros generis `acroatici` cum in uulgas ab eo editos*), a pesar de encontrarse ocupado en tan importantes empresas, envió una carta a Aristóteles para decirle que no obraba correctamente al publicar y divulgar tales disciplinas, aquellas en las que él mismo había sido instruido (*non eum recte fecisse, quod disciplinas acroaticas, quibus ab eo ipse eruditus foret, libris foras editis inuulgasset*). Estas fueron sus palabras: `Pues, ¿podremos sobresalir de entre los demás en algún conocimiento si éstos que hemos recibido de ti se hacen en adelante materia común de todos? Ciertamente preferiría destacar más en conocimiento que en recursos y magnificencia. Aristóteles le respondió de esta forma: `Has de saber que los libros acroamáticos, esos cuya publicación lamentas porque a partir de ahora no van a permanecer escondidos como arcanos (*non proinde ut arcana absconditos*), ni están publicados ni dejan de estarlo (*neque editos scito esse*

(2010=1963, p. 54-55) distingue, por una parte, una “comprensión vertical de los diferentes momentos de una noción o de un problema en la historia” y, por otra, una “comprensión horizontal, que multiplica las conexiones con las otras partes de sistema”.

neque non editos), ya que éstos sólo serán comprensibles para aquellos que nos han prestado atención (*quoniam his solis cognobiles erunt <, qui nos audiuerunt>*)’.

En el mismo sentido, escribe Plutarco (*Alex.*, VII.5-8):

Parece que Alejandro recibió instrucción no sólo de doctrinas (λόγον) éticas y políticas, sino que participó también de otras enseñanzas διδασκαλιῶν más secretas (ἀπορρήτων) y profundas (βαθυτέρων), aquellas que los filósofos designaba *acroamáticas* y *epópticas* (ἐποπτικάς) y que no exponían al público general. Y en efecto, cuando Alejandro había pasado ya al Asia, al enterarse de que Aristóteles había publicado en forma de libros algunas de estas materias, le escribió en nombre de la filosofía una carta en la que se explayaba francamente, y cuyo tenor era el siguiente: ‘Alejandro a Aristóteles, salud. No hiciste bien publicando tus lecciones acroamáticas (οὐκ ὀρθῶς ἐποίησας ἐκδοῦς τοὺς ἀκροαματικοὺς τῶν λόγων), pues ¿en qué vamos a diferenciarnos ahora nosotros de los demás, si las materias en las que nos educaste pasan a ser patrimonio común de todos (πάντων ἔσονται κοινοί)? Pues lo que es yo, preferiría sobresalir en conocimientos superiores antes que en poder. Adios’. Así que Aristóteles, para tranquilizar tal ambición de Alejandro, se justifica al respecto de dichas lecciones diciendo que están publicadas sin serlo (ἐκδεδομένων καὶ μὴ ἐκδεδομένων) -y en verdad que su tratado de metafísica (ἢ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία) carece de utilidad para quien pretenda enseñar o aprender, siendo más bien un vademécum (ὕποδειγμα) para los ya adoctrinados desde el principio. (trad. Juan Guzmán Hermida).

Valiéndose de la fama de Alejandro en el helenismo, ambos autores recogen unas cartas apócrifas en las que, con estilo enigmático, Aristóteles sentencia que las doctrinas metafísicas habían sido divulgadas y no lo habían sido porque sus enseñanzas solo eran útiles para aquellos que “habían sido instruidos en la materia”. De estos testimonios se deduce que hay doctrinas ocultas, arcanas incluso, en la filosofía de Aristóteles o Platón, secretos que bajo ningún concepto deben comunicarse a los no iniciados. Sin embargo, como afirma Calvo (1988, p. 24) estas construcciones postaristotélicas son “ajenas a Aristóteles”. En el mismo sentido, Boas ha probado que la separación entre doctrinas públicas y secretas son características de los Padres de la Iglesia, las sectas neo-pitagóricas, corrientes neo-platónicas y cultos místicos, y rebaja las pretensiones esotéricas de Aulo Gelio concluyendo: “even if Aulus Gellius is right, his testimony is not to degrees of secrecy but to degrees of difficulty” (1953, p. 90).

En efecto, la distinción “exotérico / esotérico” no solo carece de fundamento en los escritos de Aristóteles y trastorna la organización de enseñanzas y escritos, sino que supone una modificación de la filosofía de la Academia y el Liceo que desvía notablemente el sentido que aquellas poseen en la Atenas del s. IV a. C. Por un lado, pasa por alto que tanto la Academia como el Liceo son gimnasios públicos de Atenas a los que, entre otros, acuden los jóvenes para cumplir durante dos años el servicio de ἐφηβεία, culminación de la formación (παιδεία) ateniense y paso definitivo hacia la vida adulta o la vida cívica en la que el hombre se completa como “animal político”. Puesto que no existe una educación reglada más que en Esparta, los expertos o sofistas ofrecen allí una instrucción (πολυμαθία) que abre (o promete abrir) el acceso a las magistraturas de la ciudad: el dominio del discurso. Así, a finales del s. V a. C., los sofistas proliferan en los gimnasios, contratados por las familias más prósperas e influyentes de Atenas. De ahí se deduce que uno de los motivos más importantes para establecer, precisamente en la Academia, una consagrada legalmente a las Musas⁴⁶ y dedicada a la “filosofía” es confrontar la dialéctica con el saber de los sofistas para conducir al joven, mediante una παιδεία integral, a un estilo de vivir y ser ciudadano filosófico. Los jóvenes son integrantes fundamentales de la Academia y el Liceo, como, por otra parte, demuestra el caso mismo de Aristóteles, que ingresa con diecisiete años en la escuela y muy joven entrega para su circulación la obra el *Grilo*. Y la actividad misma de filosofar se distingue de la sofística en lo siguiente, como dice Cambiano (1995, p. 128):

Una de las diferencias más llamativas entre la figura del filósofo Sócrates y la de los sofistas -tal y como aparece sobre todo en Platón- consistía precisamente en el hecho de que la enseñanza filosófica era extendida también a la edad adulta y prácticamente no tenía fin. La escuela filosófica que instituyó Platón en el s. IV a. C., no en el ágora sino cerca del gimnasio de la Academia, no estaba basada en distinciones de edad.

⁴⁶ Lesky (1989=1963, p. 540); Vallejo Campos (2017, p. 290).

Así pues, motivo que lleva a la fundación en los gimnasios de instituciones filosóficas es que “places such as gymnasia and stoas were chosen by philosophers not to exclude but to attract the attention of as large a number of people as possible” (Lynch 1972, p. 57). En efecto, a diferencia de los pitagóricos, una secta que guarda celosamente sus secretos⁴⁷, los filósofos buscan captar a los jóvenes griegos más capaces⁴⁸ y tratan de llegar a la mayor cantidad de gente. Desde este punto de vista, calificar de “internas” a las discusiones según la filosofía únicamente tendría sentido si pensamos que tienen lugar, efectivamente, en el espacio de una Academia o un Liceo abiertos enteramente a la ciudad, donde por otro lado las sociedades secretas están prohibidas. Pero hablar de doctrinas y escritos “esotéricos” carece de la menor justificación cuando se aplica a la actividad que realiza conjuntamente con Platón y Aristóteles sus compañeros (οἱ ἑταῖροι).

Otro importante grupo de interpretaciones *diversas* son las llamadas *genéticas*, iniciadas por la obra clásica de Werner Jaeger *Aristoteles* en 1923. De acuerdo a las tesis expuestas allí, la doctrina de Aristóteles manifiesta un progresivo alejamiento de las posiciones platónicas, mantenidas públicamente durante su juventud en los “discursos exotéricos”, hasta elaborar una doctrina genuina, madura, durante el tiempo en que imparte cursos en el Liceo, un período conocido como la segunda estancia de Atenas. Jaeger reconoce, pues, que tanto los “discursos publicados” o “exotéricos” como los “discursos según la filosofía” son verdaderos, pero sostiene que hay una evolución al compás de la vida del filósofo, marcada por el alejamiento del pensamiento del maestro. Así pues, los escritos juveniles son platónicos, no solo porque defienden las Formas, sino

⁴⁷ Véase Hernández de la Fuente (2011, p. 75 y ss.)

⁴⁸ Reale (2002, p. 52): “Tan pronto como comprendemos que la *República* constituye un ataque contra el sistema educativo griego, la lógica de su organización total se nos manifiesta claramente. Luego, las sucesivas críticas a la poesía empiezan a encajar a la perfección, cuando nos percatamos de que los poetas son fundamentales dentro del sistema educativo”.

porque incluso tienen una forma dialógica y literaria; los maduros, corresponden a los tratados y obras científicas en los que las Formas y el estilo literario han sido abandonadas por la exposición de la doctrina de la entidad y las cuatro causas. Por esta razón la lectura de Jaeger es llamada *genética*: la *génesis* determina la *diversidad* de la obra.

Adoptando este punto de vista genético, el Tomás Calvo (1988, p. 25) resuelve la oposición entre ἐκδεδομένοι λόγοι o ἐξωτερικοί λόγοι y los κατὰ φιλοσοφίαν del siguiente modo:

La explicación de las discrepancias existentes entre los diálogos y los tratados es mucho más sencilla. Los diálogos son escritos de juventud, pertenecen (como más arriba señalábamos al referirnos al *Eudemo* y al *Protréptico*) [p. 14-15] a una época en que Aristóteles se hallaba aún plenamente identificado con los puntos de vista del platonismo, mientras que los tratados comenzaron a escribirse a partir del abandono del platonismo por parte de Aristóteles.

Es más, el método genético podría aplicarse no ya sólo sobre el conjunto de las obras de Aristóteles, sino que también podría llevarse “al análisis comparativo de distintos pasajes dentro de cada tratado” (Calvo 1988, p. 26). Precisamente ese programa es el que adopta Quintín Racionero en su estudio y traducción de la *Retórica*; es cierto que comienza reconociendo “la superación de las lecturas genéticas” (1990, p. 42) por parte de las investigaciones “actuales”, pero su lectura desarrolla el esquema diverso-genético hasta su plenitud. Así, Racionero comprende la redacción del libro como las notas de sucesivos cursos académicos donde no sólo hay dos modelos de argumentación, tesis esta sostenida por Friedrich Solmsen -el discípulo de Jaeger- sino múltiples estratos que vendrían a mostrar repentinos incluso cambios en el pensamiento de Aristóteles⁴⁹, así como rectificaciones a los avances logrados previamente e importantes contradicciones internas. En ese sentido, al entregar el *Grilo* para su circulación, Aristóteles sostiene la

⁴⁹ Racionero (1990, p. 61): “en el intervalo de los pocos años transcurridos desde la redacción de aquella obra [*Grilo*], había cambiado de pensamiento”.

doctrina platónica de las Formas, pero poco tiempo después, “habiendo cortado ya sus amarras respecto de tal doctrina, no lo había hecho aún público en ningún escrito”, según Racionero (1990, p. 63-64). La confirmación para esta tesis, que lógicamente no puede encontrarse en ningún escrito de Aristóteles, sin embargo, la obtiene Racionero de un testimonio indirecto de Numenio de Apamea transmitido por Eusebio de Cesárea⁵⁰, según el cual Cefisodoro “no se declara desconocedor del ‘pensamiento’ o de la ‘filosofía’, sino del mismo Aristóteles” (Racionero 1990, p. 63-64).

La interpretación genética que impulsó la lectura de Jaeger revitalizó ciertamente el interés por Aristóteles, consagró definitivamente las “obras publicadas” como auténticas, algo de lo que había considerables dudas hasta entonces, y abrió un enorme campo de investigación cuya meta última era probar la diversidad de la doctrina. Pero el resultado de la aplicación de su programa general de interpretación demostró, según Reale (2003, p. 17), “con toda claridad que, si se niega la *homogeneidad filosófica y especulativa de una obra, resulta absolutamente imposible de entenderla*”.

B) Interpretaciones unitarias

Las interpretaciones *unitarias* sostienen, por el contrario, la continuidad del discurso entre los ἐκδεδομένοι λόγοι o ἐξωτερικοί λόγοι y los κατὰ φιλοσοφίαν. La tesis

⁵⁰ Eus. (PE. XIV 6,9- 10): “Mas cuando este Cefisodoro vió a su maestro Isócrates criticado por Aristóteles, ignoraba y desconocía al propio Aristóteles; pero viendo que las ideas de Platón eran celebradas, y pensando que Aristóteles filosofaba siguiendo la manera de Platón, atacó a Aristóteles con críticas que se aplicaban a Platón, y argumentó contra él comenzando por las Formas y siguiendo por lo demás, de todo lo cual no sabía nada, por lo que se limitaba a conjeturar cuál fuese la opinión común sobre aquéllos”. Sobre ese testimonio, dice Jaeger (1923, p. 50 n. 20): “la explicación dada aquí de por qué en su polémica contra Aristóteles atacaba Cefisodoro la doctrina, no de Aristóteles, sino de Platón, es una mísera invención *ad hoc* que no puede tomarse en serio ni un momento”.

central de esta lectura que da réplica a la por entonces dominante interpretación genética es expuesta por Düring (2005=1963, p. 862) del modo siguiente: “Nosotros debemos sostener firmemente la tesis de que Aristóteles, en los Diálogos y escritos doctrinales redactados al mismo tiempo, sostuvo en todo lo esencial la misma filosofía”. Así lo manifiesta igualmente Reale (2003=1997, p. 18): “aunque nacidos en distintas épocas de su vida, no cabe duda de que en tales libros hay una *unidad fundamental de pensamiento*”. Eso no significa que la lectura unitaria rechace los análisis cronológicos, puesto que, de hecho, los tiene por “un presupuesto necesario para la interpretación individual de los mismos” (Düring 2005, p. 81-82). Sin embargo, rebaja las pretensiones genético-diversas declarando que “una hipótesis sobre la cronología relativa no es un fin en sí mismo, sino un auxiliar para la interpretación de cada uno de los escritos” (Düring 2005, p. 82).

Desde el punto de vista de la interpretación unitaria, la interpretación *genética* es una *fable convenue* basada en dos premisas falsas: primero, que la redacción de los diálogos es juvenil y la de los tratados madura; segundo, que Aristóteles sostiene una filosofía diversa en ellos, platónica al inicio principio, progresivamente aristotélica, hasta que adquiere plena independencia a los 38 años.

Así la interpretación diverso-genética y unitaria, tanto de los escritos en su conjunto como de cada obra en concreto, no puede resultar más dispar, como podemos observar en los casos de las siguientes ἐκδεδομένοι λόγοι ο ἑξωτερικοὶ λόγοι (Düring 2005=1963, p. 621):

El punto de vista de que en los Diálogos y en el *Protréptico* Aristóteles es un platónico, y solo después de la muerte de Platón y, como opina Jaeger, después de una crisis interna en su vida, se volvió aristotélico, no tiene apoyo ni en los escritos de Aristóteles mismo ni en la tradición biográfica antigua. También es erróneo calificar el *Eudemo* y el *Protréptico* como escritos de juventud. Cuando Aristóteles escribió el *Protréptico* había pasado ya más de quince años en la Academia como investigador y maestro. Equivocada

es también la concepción de que en el *Protréptico* Aristóteles quiere enaltecer una *vita contemplativa* ajena al mundo y un misticismo de tinte religioso.

Con todo, aunque esas obras fueran de juventud, el argumento definitivo a favor de la visión unitaria es que Aristóteles no rechaza ni contradice en ningún momento las afirmaciones u obras anteriores. De haber sido así, de haber cambiado de pensamiento, como pregunta Most (1994, p. 188): “why did he not change his text?”⁵¹. En suma, la tendencia general actual en la interpretación del conjunto de las obras es “contemplarlas, dentro de un esquema unitario, en el que hay espacio para las divergencias, como un complemento que nos ayude a entender mejor sus obras conservadas” (Vallejo 2005, p. 15).

⁵¹ La idea general de que la filosofía de Aristóteles evoluciona y se transforma a lo largo de su vida, despegándose de la profunda adherencia platónica hasta la independencia definitiva en la madurez, tiene su aplicación concreta también al ámbito de la retórica; en este caso, el joven Aristóteles mantendría una abierta confrontación con la retórica que siendo ya adulto matizaría profundamente. Esta tesis choca con dos objeciones difícilmente resolubles; por un lado, los cambios doctrinales a los que apela carecen de registro en los textos; ¿por qué, si Aristóteles adopta un criterio opuesto al de Platón, lo guarda en secreto que sólo el intérprete defensor de la lectura diversa-evolutiva sí conoce?; por otro lado, si hay una evolución doctrinal y Aristóteles reniega de las posiciones previas, ¿por qué Aristóteles no abandona sus posiciones iniciales y coloca unos estratos junto a otros en el tratado formando una enseñanza común?.

Las condiciones materiales de producción de rollos, el estado incipiente del mercado de volúmenes en la primera mitad del s. IV a. C. y las primeras colecciones de libros de Platón y Aristóteles indican unos objetos y usos de la escritura que no cabe traducir con términos actuales como “libro”, “biblioteca” o “lector” sin incurrir en una equívoca homonimia; únicamente si introducimos matizaciones y términos contextualizados podemos evitar la confusión y el error en la apreciación de la filosofía antigua. Especialmente significativo es el hecho de que, en ese contexto histórico, los lectores son oyentes o que la práctica filosófica de la Academia o el Liceo, registrada en los λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν que constituyen el grueso de los escritos de Aristóteles conservados, es la realización de una actividad racional que tiene su fin en ella misma y consiste en lecturas conjuntas de un texto previo acerca de algún asunto (πραγματεία), donde el discurso o la discusión avanza en los asuntos operando con los términos filosóficos acuñados. Por el contrario, el aprendizaje retórico ejemplificado por Isócrates está basado en discursos de exhibición que han de ser repetidos e imitados hasta su completa memorización y persigue una utilidad crematística. Asimismo, los ἐκδεδομένοι λόγοι ο ἑξωτερικοὶ λόγοι tienen como destinatarios un auditorio amplio que los lee en voz alta como parte de la vida asociativa griega durante reuniones de ocio, no como objeto de estudio. Precisamente los oyentes a quienes están dirigidos, el estilo elocuente y la unidad del contenido y forma distinguen esta clase de escritos, frente a los λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν, como productos del arte dialéctico, de la retórica o poética, es decir, como “obras” resultantes de unas operaciones cuyo fin es distinto de las operaciones mismas y viene determinado en función de los oyentes.

Andrónico de Rodas modifica profundamente la filosofía de Aristóteles en un doble sentido; primero, la separa en partes doctrinales para ajustarla al “sistema”, un molde estoico; segundo, distingue, sin fundamento en los escritos, las doctrinas y libros

en *exotéricas*, las que tratan durante paseos verpertinos conocimientos llanos y tienen destinatarios corrientes y jóvenes, y *esotéricas* o *acroamáticas*, las que tratan en paseos matutinos conocimientos excelsos y misterios que únicamente pueden escuchar un grupo selecto de eruditos. La clasificación no solo es incorrecta y falso el relato de la organización de las enseñanzas, sino que transmuta en una secta de carácter gnóstico la condición universal del conocimiento y la naturaleza abierta, externa y cívica de la filosofía, que se instala en los gimnasios de Atenas -la Academia y el Liceo- para captar jóvenes y ganarse al mayor número de ciudadanos con los que llevar a cabo su modelo de vida y de ciudad, frente al que propugna la escuela de Isócrates.

En este sentido, la lectura *diversa* acerca de los ἐξωτερικοὶ λόγοι encuentra en ellos un discurso que no tiene constancia en los λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν, bien bajo la apelación a una evolución del pensamiento de Aristóteles que corre paralela a la de su vida, bien bajo la apelación a unas doctrinas vulgares distintas de las excelsas que se guardarían como un secreto. Este esquema lectura actualmente deja paso a lecturas *unitarias* que acuden a los textos disponibles para tratar de reconstruir el sentido unitario de la filosofía de Aristóteles, con el auxilio de una perspectiva diacrónica que contextualice los textos en la realidad histórica del momento.

La tarea que tenemos ahora por delante es determinar qué sentido adquiere en el ámbito de la filosofía πείθω o πιστεύω y qué papel desempeña la τέχνη en las cosas humana. Cuando esté terminada, podremos abordar con alguna garantía la función que poseen las emociones en el arte retórica.

2

El arte retórica

Los λόγοι ἐκδεδομένοι o λόγοι ἑξωτερικοὶ son las obras (ἔργα) destinadas a un público amplio, que las escucha -o lee- en contextos de ocio, como parte de una vida asociativa griega donde también circulan escritos de Isócrates, así como de Lisias, Gorgias, Protágoras, Anaxágoras, Isócrates etc., pero donde el grueso la memoria oral y de la δόξα estimada aún se compone de cantos líricos y épicos. De ningún modo podemos imaginar que el propósito buscado con ellas no sea agradar o complacer en cierta manera al auditorio al que van dirigidos, pero obviamente tampoco se reducen a perseguir esto; sin duda, tratan de ganar la competición¹ que mantienen con la escuela de Isócrates por extender un modelo de vivir, pensar y actuar, y asimismo por instaurar un modelo de ciudad justo con el empleo de una común educación (παιδεία) y unas leyes estables (νόμοι). Así pues, entre sus fines figuran seducir y demostrar la superior potencia del discurso filosófico, razón por la cual podemos afirmar que, desde el punto de vista de

¹ Henderson (2015, p. 18) enfatiza la situación competitiva en la que los diálogos tienen lugar, señalando que aportan el contexto determinante para comprender las obras: “A protreptic text certainly can be read in a different time and place and still produce an effect, but it is moveable because the scenario of potential conversion which it dramatizes for the reader is contextually rich. Decontextualized, nondramatic arguments about the uselessness of wealth without wisdom, the dangers of power without virtue, do not motivate in the same way. Protreptic discourse presents situations of conflict, dispute, competing claims, and uncertain futures”. Sin embargo, al interpretar que los diálogos son exhortativos y tienen una función persuasiva o seductora parece excluir la función veritativa independiente de aquella.

Aristóteles, los λόγοι ἑξωτερικοὶ son también el resultado de unas operaciones técnicas de naturaleza productiva que el artesano realiza en función de un fin aparte y que viene dado, cuando los propósitos son, digamos, “persuasivos”, por “los oyentes de los discursos (οἱ ἀκροαταὶ τῶν λόγων)” (*Rh.* 1358 a37). Esto no significa que en los diálogos y obras filosóficas no podamos “escuchar” y participar en discusiones acerca de los asuntos humanos y divinos; implica que las obras son la aplicación concreta de unos conocimientos generales sobre diversas τέχναι y, específicamente, de la τέχνη ῥητορική, a unos productos finalizados, dotados además de una unidad análoga a la de un ser humano -en la medida en que el mito tiene cabeza (κεφαλή) y hay un cuerpo de la persuasión (σῶμα τῆς πίστεως) en el discurso-. En ese sentido, la obra resulta ser independiente del artesano y las operaciones técnicas que la generan, de modo que adquiere una realidad aparte, en la que podemos reconocer la peculiaridad que, según Vigo (2006, p. 242), identifica a las obras de arte y a las obras escritas en particular:

La peculiaridad que distingue a las obras de arte y, en particular, a las obras literarias de todos los demás artefactos reside en el hecho de que, una vez producidas, están en condiciones de desplegar una suerte de vida independiente de su autor y, sobre todo, de ejercer un peculiar influjo causal sobre quienes tratan con ellas en el modo que corresponde a su naturaleza de obras artísticas o literarias.

La “suerte de vida independiente” que las obras de Aristóteles adquieren, como sabemos, está reducida hoy, dos mil trescientos años después, a unos pocos restos, a unos fragmentos dispersos cuya reconstrucción permite únicamente establecer las líneas fundamentales, aunque inexactas, que articulaban el discurso de algunas de ellas, como el *Protréptico*, *Sobre la filosofía*, etc. Suficientes, a nuestro juicio, para ofrecernos una visión de conjunto con los λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν con la que intentar restablecer el lugar que el saber productivo -y la técnica retórica, en concreto- ocupa en el conjunto de la filosofía de Aristóteles, por oposición a la retórica practicada por la escuela de Isócrates, cuyo inferior estatuto “científico” impide considerarla como una auténtica técnica.

Pues bien, a lo largo de este capítulo vamos a presentar las condiciones gnosológicas que identifican a la técnica retórica, cuya muestra se encuentra desplegada en los diálogos de la Academia, de la rutina irracional incapaz de dar cuenta de sus posibles logros seductores y de enseñarlos realmente en la escuela. Como podremos comprobar, no hay discrepancias entre Platón y Aristóteles en torno a esta posición. Desde el *Gorgias* al *Fedro* y el *Grilo* o las indicaciones recogidas en la *Retórica* hay una continuidad que explica la postura común de la Academia -y el Liceo- en la Atenas del s. IV a. C. contra la actividad de Isócrates.

En este sentido, el programa que nos proponemos llevar adelante otorga a las artes un dominio de certezas, las verdades artísticas retóricas y poéticas, que no pueden disolverse en las teóricas ni las ético-políticas y, de ese modo, enlaza con la “rehabilitación de la filosofía práctica” de Aristóteles, según la expresión acuñada por Volpi (1993, p. 461), al intentar devolver a la *ποίησις* el lugar que desempeña junto a la *πράξις* y la *θεωρία*.

2.1. El *ρήτωρ*: de Fénix a Alcibíades

A principios del s. IV a. C., la “retórica” no existe como voz, de modo que, hasta entonces, difícilmente puede calificarse con ella ninguna actividad relativa a la composición de discursos, o considerarse sustantiva una corriente de enseñanza pareja a la sofística que suscite aprobación o rechazo entre los atenienses. El adjetivo *ρήτορικός*, *ή*, *όν* y la expresión *τέχνη ρητορική* tampoco son empleados por ninguno de los diez “oradores áticos” cuyas vidas y discursos van a servir a los doxógrafos alejandrinos para

establecer el llamado canon de los diez². Una sola vez aparece como adjetivo en los escritos de Isócrates³ para señalar que “llamamos oradores a los que saben hablar en público (ῥητορικοὺς μὲν καλοῦμεν τοὺς ἐν τῷ πλήθει δυναμένους λέγειν)” (3, 8; trad. José Luis Calvo), pero en ese mismo escrito -jamás pronunciado públicamente en una Asamblea o Tribunal- él se presenta, no como orador (ῥήτωρ) y menos aún como escritor de discursos (λογογράφος), sino como uno “de los que se dedican a la filosofía (διαμέμφονται τοὺς φιλοσοφοῦντας)” (Isoc. 3.1). Hasta la invención del sintagma τέχνη ῥητορική por parte de Platón en el *Gorgias* (448c-449a), semejante denominación es inexistente⁴. El proceso -genuinamente dialéctico- seguido para conducir al pensamiento

² Smith (1995, p. 78): “The canon of the 10 Attic orators, like the other canons referred to in Quintilian Book 10, originated in Alexandria. It appears to have been the product of bibliographical and philological study, not rhetorical, and for this reason it was relatively neglected by authors writing on rhetorical subjects in the first centuries following its invention”.

³ El escrito es un elogio dirigido al rey chipriota *Nicocles* entre 372 y 365, según Juam Manuel Guzmán (1979, p. 284), en el que Isócrates defiende “a los que desean hablar bien (τοὺς μὲν εὖ λέγειν ἐπιθυμοῦντας)” (*Nic.* 3,1) de los “enemigos de todos los discursos (πρὸς ἅπαντας τοὺς λόγους δυσκόλως)” (*Nic.* 3,5) que censuran la ambición, el poder y las riquezas, en referencia a los miembros de la Academia. Hay que tener presente que Isócrates no interviene jamás directamente en la Asamblea, entre otras razones porque su voz es inapropiada, y su influencia en la política helénica se ejerce a través de la escuela y sus escritos. Es decir, Isócrates no es “orador” ni se llama a sí; él dice estar dedicado a la filosofía (*Panegírico*, 10; *A Nicocles II*, 35; *Elogio a Helena*, 6; *Panatenáico*, 209). Jaeger (1957=1933, p. 836): “A pesar de su gran maestría artística para el estilo y el lenguaje, no había nacido para orador. Y la profesión de orador seguía siendo aún, como correspondía al carácter de la democracia ateniense, la verdadera forma de actuación de un estadista. Él mismo cuenta que era un hombre de constitución física endeble. No sólo no tenía una voz potente, sino que sentía una timidez invencible ante todo lo que fuese hablar en público. La masa como tal le infundía temor”.

⁴ Corrales (2012, p. 32 n. 3) no es partidario de afirmar categóricamente que la acuñación se deba a Platón y considera verosímiles los argumentos que la atribuyen a Alcidas. Sin embargo, el diálogo muestra que la técnica dedicada a hacer discursos carece aún de nombre y lo recibe por un proceso dialéctico en el que Querefonte no es tan ducho como Sócrates: si ser artesano de zapatos (ὦν ὑποδημάτων δημιουργός) convierte a uno en zapatero (σκυτοτόμος) (447d) y en médico el arte de curar o en pintor al que pinta imágenes, la técnica de hablar (ἐρῶ) a la manera de un ῥήτωρ -y no de quien dialoga (διαλέγω) como Sócrates- es la τέχνη ῥητορική. Los argumentos que Corrales aduce para interpretar que καλούμενος en “la llamada retórica (τὴν καλουμένην ῥητορικὴν)” (448d) apunta a un uso común de la expresión abundan en

de los que participan en la conversación hasta el adjetivo ῥητορ-ικός, ἢ, ὅν toma como sustrato el sustantivo ῥήτωρ y le adiciona las desinencias adjetivales; es decir, la base que el diálogo toma para avanzar es el “orador”⁵ y este, a diferencia de la “retórica”, sí es una realidad corriente, más aún, fundamental para la existencia de la democracia de Atenas, un término cuya evolución puede remontarse a través de la historia de la Grecia antigua hasta la sociedad arcaica.

En el canto homérico, con el que la juventud aristocrática ateniense todavía se educa en el s. IV a. C., escuchamos al anciano Fénix decir unas palabras a Aquiles, después de que este se haya pronunciado en la asamblea de notables ultrajado por Agamenón y haya anunciado que no combatirá más. Atemorizado por las consecuencias que esa decisión puede tener sobre todos, el anciano y bueno Fénix trata de calmar la ira del guerrero y se presenta a sí mismo como el hombre a quien su padre, Peleo, le encargó su cuidado ya desde niño y le encomendó para enseñarle “a ser decidor de palabras y autor de hazañas (μύθων τε ῥητῆρ’ ἔμειναι πρηκτῆρά τε ἔργων)” (*Il.* 9, 443; trad. Emilio

las conjeturas, pero no cuentan con suficiente apoyo textual. A favor de la tesis de que es Platón, Cole (1991, p. 2); también Kennedy (1994, p. 3): “The English word “rhetoric” is derived from Greek *rhētorikē*, which apparently came into use in the circles of Socrates in the fifth century and first appears in Plato’s dialogue *Gorgias*, probably written about 385 B.C. but set dramatically a generation earlier”.

⁵ El sustantivo “orador” tiene su origen en el verbo latino *orō*, *-are*, “pedir”, “suplicar”, del cual procede el sustantivo polisémico *oratio*, según Ernout & Meillet (1951, p. 832): “discours, plaidoyer”, “éloquence”, “façon de parler, style”, “prose”, “langage”, “parole” y tardíamente “prière”, cuyos términos próximos serían *verbum*, *sermo*. La etimología del verbo *orō*, *-are*, según de Vaan (2008, p. 436), se encuentra en la voz *os*, *oris*: “boca”, de ahí lo “oral”, mientras que Gavoille (2007, p. 19) descarta esta opción, “la dérivation à partir de *os* est impossible”, y se inclina “par une racine *hier- “paler avec force, solennellement”, surgida de contextos jurídicos, con proximidad con el verbo griego ὀρέω. En resumidas cuentas, entre los campos semánticos y etimológicos del griego ῥητῆρ y del latino *orator* existe proximidad, como vamos a tener oportunidad de ver. En español, según el DRAE, “orador” es la “persona que habla en público, pronuncia discursos o imparte conferencias de forma elocuente y con estilo elevado; persona que por su naturaleza y estudio tiene las cualidades que lo hacen apto para lograr los fines de la oratoria; persona que pide y ruega; predicador evangélico”.

Crespo)⁶. El traductor ha interpretado en este fragmento “decidor” para traducir el término eleo-jónico ῥητήρ con buen criterio⁷, pues de ese modo distingue la función todavía arcaica, de quien, en el ἔπος, toma la palabra en las asambleas donde únicamente a los hombres “sobresalientes” les está permitido hablar⁸.

Efectivamente, ῥητήρ es el equivalente eleo-jónico del sustantivo dorio de agente ῥήτωρ, cuya terminación en -τωρ señala al que “es capaz de hacer algo”⁹. El verbo que indica la acción en la que el sujeto es hábil o diestro es εἶρω¹⁰: “decir”, o bien “indicar” o “mostrar”, según el Diccionario Griego-Español del CSIC, un verbo que tendría correspondencias con φημί, λέγω, ἀγορεύω. De este modo, una traducción de ῥήτωρ ajustada a la literalidad del sentido sería “el que es capaz de decir” o “el que es capaz de hablar”, pero con una peculiaridad que restringe el amplio significado de “decir”: la etimología indoeuropea de εἶρω expresa, según Chantraine (1999, p. 325-6), “l’idée de formuler, dire la formule” y “les formes nominales sont plus caractéristiques du sens propre de ‘formule religieuse’ ou ‘juridique’”. En este sentido, “orador” es, según López Eire (1997; p. 13), quien “propone acuerdos, adopta resoluciones o realiza pactos verbales llamados *rétras*” (ῥήτραι), un acuerdo jurídico-religioso que va a permitir

⁶ Calicles desearía azotar a Sócrates por filosofar como un niño, siendo ya un hombre, y por “huir de los lugares frecuentados de la ciudad (τὰ μέσα τῆς πόλεως) y de ‘las asambleas (τὰς ἀγοράς), donde’, como dijo el poeta, ‘los hombres se hacen ilustres’, (ἐν αἷς ἔφη ὁ ποιητὴς τοὺς ἄνδρας ἀριπρεπεῖς γίγνεσθαι)” (*Gorg.* 485d). Este pasaje de la *Ilíada* es precisamente el que arroja con desprecio a Sócrates; con ello, muestra la alta estima entre la aristocracia oligárquica que se dispensar a hablar y destacar entre todos en el ἀγορά.

⁷ García Blanco & Macía (1998, p. 246) eligen también “de palabras decidor”; por su parte, López Eire (2005, p. 400) opta por “orador de discursos”.

⁸ De igual modo, el traductor ha interpretado “palabras” (μύθων), puesto que en una cultura oral es difícil que pueda existir la unidad de un “discurso”.

⁹ En ático, la terminación habitual de agente es -τής, según López Eire (1998, p. 63).

¹⁰ El sustantivo de agente ῥήτωρ deriva de la forma en voz pasiva ῥηθῆναι, según el diccionario Chantraine (1999, p. 326).

establecer una distinción relevante para considerar a Fénix antes como un “decidor de palabras” que como un “orador”: en el dialecto jonio-chipriota, dice López Eire (1998, p. 65), el acuerdo (ρήτρα) es un “pacto verbal” alcanzado por “oradores ocasionales”, de ahí ῥητήρ; en el dialecto dorio, es la “propuesta de ley o decretos presentado por un *rétor* (ῥήτωρ) u orador público de las asambleas”, como la *Gran Retra* espartana que Licurgo decreta en el s. VII a. C. Por este motivo, puede afirmarse, según López Eire (1998, p. 61), que “los guerreros homéricos eran elocuentes, pero no eran *rhétores* o `versados en discursos pronunciados en público’, sino sencillamente *rhêteres* u `oradores ocasionales’”¹¹.

Con todo, los “oradores ocasionales” en el sentido del eleo-jónico ῥητήρ representan “el ideal del héroe era el de ser un buen guerrero en el campo de batalla y un buen orador en las asambleas” propio del “mundo de la fase final de los poemas homéricos, es decir, en la fase jónica, en la que -como es obvio- el dialecto que se emplea es el jónico, (López Eire 1998, p. 66). No responden, pues, a la edad oscura, sino a un período donde la constitución de las ciudades-estado genera unos conflictos entre los nobles y el pueblo¹² donde “la palabra es ya un instrumento de dominación sobre el otro,

¹¹ López Eire (1998, p. 68) asume la teoría sostenida por Aristóteles de que los sicilianos Córax y Tisias son los primeros técnicos de discursos y los introductores del “arte” en Atenas y aporta un argumento de carácter histórico-filológico para ello: a través de Esparta, el término ῥήτωρ se extiende a Corinto y a su colonia Siracusa, de donde se habría introducido en el ático tras una “revolución incruenta” que en el segundo cuarto del siglo V a. C. derroca la tiranía. El cambio de régimen tiene lugar por medio de un pacto entre el pueblo y los aristócratas, cuyo desarrollo incluye la realización de numerosos juicios por las tierras usurpadas previamente. Tales juicios son resueltos con la redacción de *rétras* por jurados populares, pero que cuentan con aristócratas en los puestos más altos de las magistraturas jurídico-religiosas. En tales litigios habría destacado Córax y Tisias, según la teoría de Aristóteles que retoma, por cierto, Cicerón (*Brut.*46.1) y López Eire. No es este el lugar para desarrollar una teoría del origen de la retórica, pero al respecto Walker (2000b, p. viii), por ejemplo, apunta a un origen no forense, sino epidíctico y poético de la misma.

¹² ¹² Plácido (2009, p. 130): “por mucho que el escenario de los poemas homéricos y la Guerra de Troya pueda corresponder al panorama geopolítico de finales de la Edad del Bronce y a la época de los grandes

una primera forma de la ‘retórica’”, afirma Detienne (2004, p. 153-155). Esa forma germinal de hacer hablar para lograr acuerdos o decretos no puede decirse que supere “un plano de pensamiento *prepolítico*”. Esta “oratoria” si puede denominarse así, todavía “era muy incipiente y en nada comparable a la que surgió con el advenimiento de la democracia y la democratización del procedimiento judicial en ciudades -estado como Siracusa y Atenas”, en palabras de López Eire (1997; p. 14).

En efecto, la constitución de la ciudad-estado y la redacción de decretos y leyes a partir del s. VII a. C. generan las condiciones para que haya “oradores”, en el sentido que adopta el término ῥήτωρ. Por ello, dice Chantraine (1999, p. 326) ῥήτωρ es el término “usuel” en la democracia ateniense del s. V. a. C., el que designa a “celui qui parle en public”, “orateur à l’assemblée, homme politique”. Ese hombre debe dominar el arte de la palabra si quiere “abrirse paso en las instituciones de la democracia” (Vallejo 2017, p. 34), como la Asamblea o el Tribunal. Así lo indican algunos fragmentos del s. V a. C. donde son mencionados los “oradores”. En varias comedias de Aristófanes, por ejemplo, *Acarnienses* (38): “conque hoy he venido dispuesto, simplemente, a gritar, a meter bulla y a insultar a los oradores si alguno habla de cualquier cosa que no sea la paz”¹³ (1993, p. 73, trad. Luis Macía Aparicio). Por su parte, Tucídides (8.1.1) cuenta tras el desastre de Sicilia: “pero cuando abrieron los ojos a la realidad, se encolerizaron contra los oradores que habían apoyado el envío de la expedición como si no hubieran sido ellos mismos quienes la habían votado”¹⁴ (1992, p. 175; trad. Juan José Torres Esbarranch). No es

conflictos entre imperios despóticos, el comportamiento político real, tanto de los *basileis* como de los *laoi*, corresponde más bien a los momentos de desarrollo de la *pólis* y a la definición de la disyuntiva entre *aristoi* y *dêmos*”.

¹³ Νῦν οὖν ἀτεχνῶς ἤκω παρεσκευασμένος βοᾶν, ὑποκρούειν, λοιδορεῖν τοὺς ῥήτορας ἐάν τις ἄλλο πλὴν περὶ εἰρήνης λέγῃ.

¹⁴ ἐπειδὴ δὲ ἔγνωσαν, χαλεποὶ μὲν ἦσαν τοῖς συμπροθυμηθεῖσι τῶν ῥητόρων τὸν ἔκπλουν, ὥσπερ οὐκ αὐτοὶ ψηφισάμενοι.

menos esclarecedora referencia que encontramos en un discurso de Lisias: “y prestar oídos a los oradores que dicen las mayores barbaridades”¹⁵ (*Contra Nicómaco* 22.9; trad. José Luis Calvo).

Estos fragmentos muestran una distancia y tensión entre los oradores y el pueblo; la función que desempeñan los primeros es tomar la palabra en la Asamblea solicitando una votación o decreto (ψηφισμα), por ejemplo, favorable a la continuación de la guerra contra Esparta, a la expedición a Sicilia; por su parte, los segundos están limitados a escuchar el discurso y votar los asuntos propuestos. Además, de los oradores se hablan en la “rendición de cuentas” (εὔθυνα) presentada contra el funcionario Nicómaco, un escrito que el logógrafo Lisias redacta por encargo para la audiencia del Consejo donde se hace eco de la fama que tienen los oradores de difundir mentiras¹⁶. Esta oposición entre oradores y pueblo es tratada desde una doble perspectiva; por un lado, Aristófanes contempla a los oradores desde el punto de vista del pueblo que debe juzgar su comedia y padece los estragos de una guerra ya prolongada; por el otro, Tucídides parece juzgar la necesidad de la Asamblea, que quiere sacudirse la responsabilidad por el desastre de Siracusa y trasladarla a los oradores¹⁷.

De cualquier forma, ninguno de estos fragmentos justifica que el término “orador” se diga de Protágoras, Gorgias, Pródico, etc. los “maestros de retórica” que acuden a Atenas en el último tercio del siglo V a. C. desde diversas colonias para enseñar

¹⁵ τῶν ῥητόρων τοῖς <τὰ> πονηρότατα λέγουσι πείθεσθαι.

¹⁶ Hansen (1975, p. 116-117): “A.A. impeaches Nikomachos (*PA* 10934) probably by an *eisangelia* to the Council. After the restoration of the democracy in 403/2 Nikomachos has been appointed ἀναγραφεὺς τῶν νόμων for a second time, and he holds this office for four successive years without submitting to audit. He is presumably charged with having taken bribes and with an attempt to overthrow the democracy. The case is Heard by the court. Lysias is logografer for the prosecutor”.

¹⁷ Torres Esbarranch (1992, p. 175-176) refiere en *Lisístrata* el nombre de Demóstato, “enemigo de Nicias”, y la actuación de diversas “camarillas”.

la virtud¹⁸. En los fragmentos considerados, el término ῥήτωρ se refiere antes al “homme politique” del que habla Chantraine que a quien enseña a los jóvenes en el gimnasio o escribe discursos por encargo: oradores son Temístocles, Aristides, Cimón, Pericles, Cleón, Nicias y Alcibíades, todo un pabellón de hombres ilustres¹⁹ del s. V a. C. que suben regularmente a la tribuna para presentar mociones, decretos, leyes e iniciativas y dirigen *de facto* las instituciones de la ciudad. El papel que desempeñan los “oradores” en el funcionamiento de la Asamblea, el Consejo y el Tribunal es explicado así por Hansen (1987, p. 50-51):

In a wider sense *rhetor* signifies a speaker addressing the *ekklesia* or the *boule* or the *nomothetai* or a *dikasterion*. *Rhetor* is a technical term applied to anybody who addresses a decision-making body of government, and it is attested in several laws which regulate the responsibility of the speakers for the initiatives they take. Other words and phrases are used synonymously with *rhetor*, especially *ho politeuomenos* (the man who exercises his political rights), less frequently *symbolos* (councilor) and exceptionally *demagogos* (leader of the people).

Debe añadirse a esto, según Hansen (1987, p. 56), que el “orador”, a efectos legales “denotes both a speaker and a proposer, and the dual function of the *rhetoires* is reflected in two terms often used synonymously with *rhetor*, i. e. *ho legon* “the man who speaks” (in the *ekklesia*) and *ho graphon* “the man who writes” (a proposal)”²⁰. Además, los oradores también son nombrados varias veces estrategos o generales militares, lo cual hace que la fórmula ῥήτορες καὶ στρατηγοί²¹ enunciada demuestre, de acuerdo con

¹⁸ Si el término “retórica” es acuñado por Platón, difícilmente pueden ser considerados antes maestros en tal “arte” los oradores. Desde nuestro punto de vista, juzgar que el ῥήτωρ es también un “maestro de retórica” resulta un anacronismo.

¹⁹ A este grupo de “oradores” pertenecen “los políticos” que, según Sócrates, carecen del “verdadero arte de la política (ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ)” por haberse dedicado “al mayor placer (πρὸς τὸ ἡδιστον)” en vez de “al mayor bien (ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον)” como él hace; Pl. *Gorg.* (521d-e).

²⁰ Esto evidencia que el concepto de “orador” (ῥήτωρ) cubre la pronunciación o presentación de mociones, así como la redacción escrita indispensable para ello.

²¹ Dinarco (*Contra Demóstenes* 112): escribe “rétores o estrategos”. εἰ δὲ ῥήτωρ ἢ στρατηγός, οἱ τὴν προσδοκωμένην καθ’ αὐτῶν ἀπόφασιν ἄπιστον βουλόμενοι γενέσθαι συνηγοροῦσιν, οὐ προσεκτέον ὑμῖν

Hansen (1987, p. 50), que “orators and generals were conceived as a group, not only *de facto* but also *de jure*”²².

Ciertamente, las intervenciones en la Asamblea son voluntarias, no remuneradas y están abiertas a todos los ciudadanos, pero como sostiene Canfora (2014, p. 91): “hablan sobre todo aquellos que saben hablar, que tienen la formación necesaria que les permite el dominio de la palabra”. Es decir, aunque la democracia da derecho a actuar en las instituciones públicas, en la práctica los oradores se reducen a aquellos ciudadanos que poseen el adiestramiento literario preciso para redactar una moción y cuentan con el prestigio suficiente para no ser despreciados por los 6000 ciudadanos presentes en la Asamblea. En ocasiones, para evitar denuncias posteriores o restricciones a la reiteración en un cargo, estos oradores recurren a sicofantes²³ y ciudadanos interpuestos, lo cual amplía la nómina de los oradores a algunos ciudadanos corrientes (ιδιώται), pero los círculos que encabezan las instituciones de gobierno y los tribunales son en realidad muy pequeños. A principios del siglo V a. C., proceden de las familias aristocráticas que controlaron la ciudad el siglo anterior; con la llegada a Atenas de los llamados “sofistas”²⁴

ἐστὶ τοῖς τούτων λόγοις, εἰδότας ὅτι ἐκ πάντων τούτων γεγένηται συνεργία περὶ τὸν Ἀρπάλου κατάπλουν καὶ τὴν ἄφεσιν.

²² Después del espléndido siglo de oro, el contexto político de Atenas varía. La restauración de la democracia del 403 modifica paulatinamente la identificación entre generales y oradores, hecho que se acentúa tras la Guerra Social que culmina en el 355. Por un lado, oradores como Eubolo, Demóstenes, Demades, Hipérides y Licurgo dirigen la Asamblea de ciudadanos; por otro, los generales Ifícrates, Cabrias, Timoteo y Cares dirigen el ejército o la flota. La razón de la paulatina separación de ambos oficios viene dada, aquí sí, tanto por el desarrollo y especialización de la retórica, como por la introducción de ejércitos mercenarios dirigidos por extranjeros. Hansen (1983, p. 53): “To the account given by Aristotle we must add that in the fourth century citizen armies tended to be replaced by mercenary forces commanded by condottieri, some of whom were not even native Athenians but only naturalized in order to be elected *strategoi*”.

²³ Hansen (1987, p. 68): “the citizen who would undertake to act for money as a proposer”.

²⁴ Es dudoso que la diversidad de los llamados sofistas constituya una corriente homogénea, pero todos coinciden en ser unos profesionales de la enseñanza de la “excelencia” (ἀρετή) y la antilogía cuyo

en el último tercio del siglo, son escasos los que tienen suficientes recursos como para permitirse los carísimos servicios de los “sabios”. Además, los oradores no actúan solos: están respaldados por una “hermandad”²⁵ (ἐταιρεία), un grupo de compañeros unidos por lazos fiduciarios, de amistad y familiares que se establecen al prestar servicio militar y después consolidan a través de la celebración de banquetes (συμπόσια). Dice Finley (1983, p. 41) a propósito de esas hermandades o compañías:

tenían que confiar en los vínculos de familia y en pequeños grupos informales o camarillas, indicados en el lenguaje de la época con la expresión `los que están con fulano o con zutano´, expresión reiterada tanto en contextos privados como públicos.

En ocasiones, se constituyen prohibidas sociedades secretas (συνωμοσία), como la que actuó en el escándalo de las Hermas antes de la expedición a Siracusa. Estas corrientes, camarillas o facciones cooperan o rivalizan entre sí, según la ocasión, por el control de la Asamblea donde el pueblo decide finalmente la actuación de la ciudad. Para ello, cuentan con la adhesión de un número variable de seguidores, que a veces incluso actúan organizadamente, pero tampoco sería correcto llamar “partidos” a estas camarillas ni pensar que los hombres que las forman son “políticos”, en el sentido moderno del término.

Este contexto explica que, en la medida en que ha sido embajador de Leontinos en Atenas, Gorgias se precie de ser él mismo orador (ρήτωρ) (*Gorg.* 449a), pero cuando en el diálogo platónico aquel admite que posee la técnica retórica (τέχνη ῥητορική) para componer discursos y asegura que enseña a los jóvenes atenienses a ser oradores pretende

revolucionario convencionalismo acaba con la creencia de que aquella, la ἀρετή, es propia de “los mejores” (ἄριστοι). Para sus contemporáneos, sería imposible distinguirlos de los filósofos por sus prolijos razonamientos e investigaciones que caracterizaban a ambos. La condición que los hizo posible fue, según Solana Dueso (1996, p. 14): “Los sofistas venían a satisfacer una demanda social de formación superior, exigida principalmente por un sistema político participativo e igualitario”.

²⁵ Según LSJ: “association, brotherhood”.

significar, ante todo, que sus servicios son eminentemente prácticos: permiten destacar sobre los demás ciudadanos y actuar en Atenas como rétor, defendiendo mociones, aprobando decretos y, en definitiva, gobernando, en la estela de los insignes Pericles y los grandes políticos del espléndido Siglo de Oro, pero también en la de aquellos cuyo recuerdo es menos glorioso, como Alcibiádes. De ahí que la cuestión inicial sobre la técnica retórica se replantee más tarde como el problema de establecer la técnica política (τέχνη πολιτική).

Platón acuña entonces el sintagma τέχνη ῥητορική en el *Gorgias* (448c-449a)²⁶, una expresión que no estamos autorizados a pensar que el de Leontinos ni otros oradores o maestros de oradores que enseñan la habilidad de hablar y escribir hayan empleado para referirse a su propia actividad. Pero en el *Gorgias*, como vamos a ver, el filósofo de la Academia realiza algo más: funda gnoseológicamente la retórica como una técnica; es decir, delimita las condiciones que la establecen como una actividad racional y necesaria, tanto para la vida humana como para la ciudad. Lo hace, además, con el concurso de sus interlocutores y “contrincantes”, aplicando una manera de hablar opuesta a la retórica, la dialéctica, un discurso verificable que sin embargo no da la espalda a la seducción, con el que los oyentes pueden extraer la conclusión de que Gorgias y su círculo fingen (προσποιέω) poseer dicha técnica y ofrecen un simulacro (εἶδωλον). Dicho de otro modo, los oyentes del *Gorgias* asisten por primera vez en Atenas y pueden precisar los rasgos gnoseológicos de la técnica retórica, distinguiéndola de la práctica (ἐμπειρία) y la rutina (τριβεύς) que realiza el círculo de Gorgias; o para ser más precisos, su discípulo Isócrates:

²⁶ Cole (1991, p. 2): “There is no trace of it in Greek before the point in the *Gorgias* (449 a5), where the famous Sophist -after hesitation and (possibly) a certain amount of prompting from Socrates (448 d9)- decides to call the art he teaches the “rhetorly”-that is, rhetor’s or “speaker’s”-“art” (rhetorike techne)”.

en la competición que sostiene con la escuela de Isócrates por instituir un modelo de vivir y de ciudad, la filosofía de la Academia funda la técnica retórica²⁷.

2.2. La “filosofía” de Isócrates

Efectivamente, el contexto en el que los diálogos académicos se entregan a unos oyentes que los escuchan en situaciones de ocio es, según Henderson (2015, p. 171), el de una “protreptic competition” con el modelo brindado por Isócrates, o como dice Jaeger (1957=1933, p. 831): un “pugilato general del espíritu en torno a la esencia de la verdadera *paideia*” que libran directamente Platón e Isócrates junto con sus respectivas escuelas. Curiosamente, la pugna filosófica, quizá la primera polémica²⁸ de escuela de cuantas se han producido a lo largo de la historia, se sostiene sin que sus contendientes se citen directamente: “Isócrates nunca menciona a Platón en sus escritos y este no lo cita expresamente”, como indica Vallejo (2014, p. 22). Quizá esta singularidad, hasta cierto punto, explica el hecho de que la competición pase desapercibida en lecturas descontextualizadas, pero no es razón suficiente para negar o dudar de su existencia; *fuera de la narración de los diálogos platónicos y de la ficción de los discursos isocráticos*

²⁷ Cole (1991, p. 29): “the true founders of rhetoric as well as of philosophy”. Cole defiende esta tesis en *The origins of Rhetoric in Ancient Greece*, un libro de cuyo impacto dice Nehamas (1994, p. xiin): “His thesis is that, contrary to the prevailing view that traces rhetoric to the work of Tisias and Corax as well as to later fifth-century authors like Gorgias and Theodorus, Plato is in fact the first theorist of rhetoric and, despite his reservations, originated it as the theoretical study of eloquence. He was followed by Aristotle”. El comentario de Nehamas, recogido en la introducción del libro que publicaba en 1994 las aportaciones al *Symposium Aristotelicum*, consagrado en 1990 a la *Retórica* de Aristóteles, reconocía la aportación de Cole a la comprensión de las relaciones entre la filosofía y la retórica.

²⁸ El término “polémica” tiene sentido únicamente desde una concepción erística del discurso, pero carece de espacio en una concepción dialéctica del λόγος como la platónica, donde los interlocutores de la conversación aborrecen la disputa y están comprometidos con la búsqueda de la mutuamente beneficiosa verdad. Por esa razón empleamos el término no sin cierto disgusto.

existen dos factores *internos* a las propias obras: el autor y la audiencia, y como dice Rowe (2007, p. 9), “it is hardly in doubt that Plato constructed and wrote his dialogues *for* an audience (or audiences)”. En ese sentido, tampoco encontramos en los diálogos nombrado a Platón y ello no autoriza a referir la autoría de la obra -ni de sus afirmaciones y preguntas- a Sócrates²⁹.

En los escritos de Isócrates, la narración carece de la refinada elaboración artística que exhiben los diálogos platónicos; se trata de discursos que Isócrates mismo finge pronunciar en una ocasión solemne³⁰, como la inauguración de los juegos de Olimpia en el caso del *Panegírico*, frente un numeroso público que se congrega ante la imaginación. Pero, aunque la narración es simple, tampoco recoge, como en el caso de los diálogos, expresamente la referencia directa a Platón o su escuela. En la narración

²⁹ En la *República* (392d), Sócrates distingue entre tres modos de narrar que, obviamente, Platón utiliza en la composición de los diálogos: la narración simple (ἀπλῇ διηγῆσαι), la que llega a ser por medio de la imitación (διὰ μιμήσεως γιγνομένη) y la que se construye con ambas (δι’ ἀμφοτέρων περαίνουσιν). Si el autor de un discurso refiere la narración desde él mismo, sin ocultarse detrás de ninguna máscara, entonces el discurso es simple; si la narración adopta la manera de hablar de otro y el autor de la narración se identifica con él, entonces el discurso es imitativo; una tercera clase es si hay mezcla ambos y la narración combina los dos. Esta distinción evidencia, a nuestro juicio, el dominio que posee el filósofo de la Academia en la composición de una narración con múltiples niveles de lectura que el oyente de los diálogos puede producir. Henderson (2015, p. 46 y ss) analiza los diálogos con la distinción entre el nivel *intradiegético* y el *extradiegético*, es decir, entre el nivel interno a la narración que los personajes establecen en el s. V a. C. y el nivel externo a la narración que ocuparía el autor de la narración, Platón en este caso, y los oyentes del s. IV a. C. Pero, además, la posición interna / externa es relativa, de modo que las variables en la producción de un sentido se multiplican en direcciones diversas, como pone de manifiesto Rowe (2007, p. 9): “between author and text (and its argument—both the philosophical argument, and the ‘argument’ in the sense of the overall direction or directions of the text); between author and characters/speakers, especially the main speaker; between author and audience; between the speakers themselves. But this already means that a written dialogue is something considerably more than a piece of philosophy. It is philosophy with its participants, and their utterances and actions, shaped, directed, set up, stage-managed by someone for someone else”.

³⁰ Jaeger (1957=1933, p. 840, n. 27): “Los discursos de Isócrates no fueron nunca proferidos como tales. Su forma oratoria es pura ficción”.

“retórica” de Isócrates y en la “filosófica” de Platón sí encontramos citas o referencias a la posición “contrincante”, que es censurada o refutada a nivel intradiegético, y que los oyentes, a nivel extradiegético, identifican sin ambigüedad. Y, desde luego, a los escritos de Isócrates no le faltan adeptos.

En primer lugar, porque su “filosofía” está en sintonía, como observa Jaeger (1933, 834), con el uso “llano” que el término recibe desde el discurso fúnebre de Pericles: “pues amamos la belleza con economía y la sabiduría sin blandice (‘φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ’ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας’) Tuc. (II.40.1; trad. Antonio Guzmán). En su sentido originario y corriente, la filosofía sería el placer de exhibir y ejercer la fuerza de la palabra que, desde Fénix, los helenos aprecian en los hombres distinguidos y especialmente adorna a los atenienses. Fiel a esa filosofía, Isócrates afirma en el *Panegírico*: “nuestra ciudad aventajó tanto a los demás hombres en el pensamiento y oratoria que sus discípulos han llegado a ser maestros de otros” (Isoc. 12.48; trad. Juan Manuel Guzmán). Nadie, pues, como los atenienses es tan aficionado a participar en los asuntos cívicos por medio de la palabra; la afición por imitar el ejemplo de los grandes “sabios” (σοφοί) de la edad arcaica está tan inculcada en la ciudad que puede llegar a creerse que la filosofía “era la característica de todo el pueblo ateniense”, como dice Jaeger (1957=1933, p. 834), o más bien, si adoptamos la perspectiva platónica, la excepción con la que el orador adula a los atenienses.

Por el contrario, desde los primeros discursos³¹, aquellos en los que Isócrates anuncia el programa de su escuela, los discípulos del desaparecido Sócrates quedan al

³¹ Tras su etapa como λογόγραφω, que posteriormente no reconocerá, Isócrates abre escuela en una fecha objeto de discusión: el 393 a. C. es a juicio de Juan Manuel Guzmán (1979, p. 11) la más probable; él mismo cita el criterio de R. C. Jebb (1893, v. II), que aduce el Pseudo-Plutarco y la publicación de la obra programática *Contra los sofistas* para fijar la fundación de la escuela en el 390 a. C., que a nuestro juicio resulta más probable, aunque Jaeger (1957=1933, p. 833, n. 8) llega a retrasarla al 380 a. C. En esos trece años, Juan Manuel Guzmán (1979, p. 11-6), escribe *Contra los sofistas*, *Elogio de Helena*, *Busiris* y el

margen de esta “sabiduría” (φιλοσοφία), unidos al despreciable grupo de sofistas. Efectivamente, en *Contra los sofistas*, entregado a la circulación con motivo de la apertura de su escuela en torno al 390 a. C., Isócrates abre su discurso con un ataque frontal y toda una declaración de guerra, más que “de principios”³². Ya el título del discurso anuncia la apariencia de una acusación (κατηγορία), un delito grave que no debe tomarse a la ligera: ser sofista se caracteriza por “hacer más fuerte el argumento más débil (τὸν ἥττω λόγον κρείττω)” (Ap. 19b), algo que ha llevado a Sócrates ante el tribunal y, finalmente, terminado con él en el 399 a. C.³³.

Si todos los que intentan educar quisieran decir la verdad y no se comprometieran a más de lo que pueden cumplir, no les tendrían en mal concepto los ciudadanos comunes, pero ahora, los que se atreven a fanfarronear muy irreflexivamente, han hecho parecer que deciden más sensatamente quienes eligen la molición que quienes se ocupan de la filosofía; (trad. Juan Manuel Guzmán).

εἰ πάντες ἤθελον οἱ παιδεύειν ἐπιχειροῦντες ἀληθῆ λέγειν, καὶ μὴ μείζους ποιεῖσθαι τὰς ὑποσχέσεις ὧν ἔμελλον ἐπιτελεῖν, οὐκ ἂν κακῶς ἤκουον ὑπὸ τῶν ἰδιωτῶν: νῦν δ' οἱ τολμῶντες λίαν ἀπερὶσκεπτῶς ἀλαζονεύεσθαι πεποιήκασιν ὥστε δοκεῖν ἄμεινον βουλευέσθαι τοὺς ῥαθυμεῖν αἰρουμένους τῶν περὶ τὴν φιλοσοφίαν διατριβόντων; (Isoc. 13.1).

La Academia no ha sido fundada aún por entonces, pero la difamación está lanzada contra Platón y sus camaradas³⁴: intentan educar con mentiras, se oyen de ellos

político *Panegírico*. En el 373, *Plateense*, con motivo de la destrucción de Platea por los tebanos; posteriormente escribe una serie de discursos epidícticos: *A Nicocles* (año 372?), *Nicocles* (año 368?) y *Evágoras* (año 365?); *Arquidamo*, *A Demónico*, *Carta a Dionisio* (367), el tirano de Siracusa; *Sobre la paz* (356), *Carta a Arquidamo* (356), *Areopagítico* (355), *Sobre el cambio de fortunas o Antídosis* (353); *Carta a los magistrados de Mitilene* (350); *Filipo* (346); *Carta a Timoteo* y una *Carta a Filippo* (año 344); *Panatenaico* (339).

³² Vallejo (2014, p. 21) también concluye que “en su obra titulada *Contra los Sofistas*, Isócrates a mi juicio tiene a Platón en su punto de mira”.

³³ Desde la condena de Sócrates a la publicación de *Contra los sofistas* en el 390 pasan nueve años. Es razonable pensar que el delito se mantiene, los enemigos no han desaparecido y una parte de los atenienses aún se niega a juzgar, como defienden Platón y sus camaradas, que se trata de una falsa acusación (διαβολή).

³⁴ Jaeger (1956=1933, p. 840-1) adelanta la fecha en que el *Gorgias* es hecho público y sostiene que este escrito sería la respuesta; “en su discurso programático *Contra los sofistas*, Isócrates tuvo ya a la vista las

pésimas opiniones, son unos atrevidos fanfarrones irreflexivos y han hecho creer que la molicie es más sensata que dedicarse a la “filosofía”. Con razón, sigue diciendo Isócrates, se han ganado el odio y desprecio general: ¿no puede interpretarse esto como una justificación de la muerte de Sócrates?

Por el contrario, afirma Isócrates en primera persona, identificándose falazmente con el sentir general: “creo, en efecto, que está claro para todos que conocer de antemano el porvenir no es propio de nuestra naturaleza (οἶμαι γὰρ ἅπασιν εἶναι φανερόν ὅτι τὰ μέλλοντα προγιγνώσκειν οὐ τῆς ἡμετέρας φύσεώς ἐστιν)” (Isoc. 13.2). Si ni siquiera los dioses conocen el porvenir, pensar que los mortales tienen capacidad para anticiparlo es una insolencia que raya la impiedad, acusación por la que, por otra parte, los “sofistas” como Anaxágoras o Sócrates (*Euthphr.* 5c7) ya han sido condenados anteriormente. ¿Acaso está buscando Isócrates con su difamación abrir una causa penal contra Platón?

El discurso continúa:

Y estos individuos han llegado a tal descaro que intentan seducir a los jóvenes con que, si tienen relación con ellos, sabrán lo que se debe hacer y, por medio de esta ciencia, serán felices; (n.t.)³⁵.

οὔτοι τοίνυν εἰς τοῦτο τόλμης ἐληλύθασι, ὥστε πειρῶνται πείθειν τοὺς νεωτέρους ὥς, ἢν αὐτοῖς πλησιάζωσιν, ἃ τε πρακτέον ἐστὶν εἴσονται καὶ διὰ ταύτης τῆς ἐπιστήμης εὐδαίμονες γενήσονται. (Isoc. 13.3).

obras proselitistas de Platón, el *Gorgias* y el *Protágoras*, y procuraba mantenerse alejado de su ideal de la *paideia*”.

³⁵ El verbo πείθω tiene una corriente connotación erótica, como veremos en el capítulo siguiente de la investigación. Además, Isócrates emplea πλησιάζω, verbo que, según LSJ, significa “have sexual intercourse with” cuando se conjuga con complemento dativo personal, como es el caso aquí. Igualmente, πρακτέος puede entenderse en el sentido que en español tiene “hacerlo”: copular. Parece que Isócrates está empleando un doble lenguaje para lanzar la especie de que Platón y sus camaradas corrompen también sexualmente a los muchachos, de acuerdo a la práctica aristocrática del παιδόφιλος. La norma social respecto a la homosexualidad es contradictoria, pues, por una parte, la ley acepta de buen grado el enamoramiento entre jóvenes y adultos, pero rechaza incluso que los amados conversen con los amanates y prohíbe duramente, despojando de la ciudadanía, “prostituirse” (πορνεύω) o ser mantenido a cambio de una relación sexual (ἐταιρέω), como señala Dover (1989, p. 20-21). Acerca de la “ambivalencia” de la norma social griega, véase Vallejo (2009, p. 67).

La poco velada insinuación que Isócrates lanza en este punto contra “estos” (οὔτοι), a quienes poner nombre quizá suponga llevar la acusación más lejos de lo deseado, es que corrompen a los jóvenes, como ya sucediera con Sócrates (*Ap.* 24b). Estos indicios, en definitiva, apuntan a algo que, a nuestro juicio, no puede descartarse: Isócrates está generando el ambiente propicio que puede acabar con una denuncia contra Platón por impiedad (ἀσέβεια) y por corromper (διαφθείρω) a la juventud, además de intentar ganar adeptos para su escuela³⁶.

Tras otra serie de insidias, la acusación, fingida por cuanto no se produce realmente en el tribunal, termina su presentación inicial del modo siguiente:

Que, además, fingen saber las cosas futuras, pero de las necesidades presentes no son capaces ni de decir ni aconsejar nada; que, en cambio, llegando a acuerdos y teniendo éxito completo más aquellos que consultan las reputadas opiniones que los que proclaman tener la ciencia, con razón, creo, desprecian estas ocupaciones y las juzgan charlatanería y nimiedad, pero tales pérdidas de tiempo no son un empleo del alma. (n.t.)³⁷.

ἔτι δὲ περὶ μὲν τῶν μελλόντων εἰδέναι προσποιούμενους, περὶ δὲ τῶν παρόντων μηδὲν τῶν δεόντων μήτ' εἰπεῖν μήτε συμβουλευῶσαι δυναμένους, ἀλλὰ μᾶλλον ὁμονοοῦντας καὶ πλείω κατορθοῦντας τοὺς ταῖς δόξαις χρωμένους ἢ τοὺς τὴν ἐπιστήμην ἔχειν ἐπαγγελλομένους, εἰκότως οἶμαι καταφρονοῦσι, καὶ νομίζουσιν ἀδολεσχίαν καὶ μικρολογίαν ἀλλ' οὐ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν εἶναι τὰς τοιαύτας διατριβάς. (*Isoc.* 13.7-8).

Isócrates acusa a los “sofistas” de fingir (προσποιέω) saber el porvenir, pero, como nada pueden decir para convertir a un hombre en un ciudadano útil, un orador (ρήτωρ) que delibere en la Asamblea, de acuerdo a la “sabiduría” (φιλοσοφία) expresada

³⁶ Si esa hipótesis fuera cierta, no podría descartarse que una de las razones para fundar la Academia pocos años después de esta falsa acusación sea una prudencia práctica elemental que les permite protegerse de acusaciones de impiedad y mantener la educación que ya venían realizando bajo la fundación de una institución religiosa (θίασος) consagrada a las Musas.

³⁷ De cara a la interpretación de las posteriores obras de Platón, es importante destacar en este fragmento el empleo por parte de Isócrates de προσποιέω, que coincide con el uso en sentido contrario que Platón realiza en *Gorgias* (464c); en juego está que el oyente juzgue cuál de los dos modelos de vivir finge. Asimismo, Isócrates desliza aquí la insidia de que aquellos a quienes acusa de sofistas, incapaces de hablar y de aconsejar a la Asamblea, no alcanzan acuerdos (ὁμονοέω) ni prosperan (κατορθόω).

en la fórmula de Pericles o Tucídides, son incapaces de lograr pactos³⁸ y de prosperar. La insidia atribuye el hecho que denuncia a que los sofistas no “consultan” (χράω)³⁹ ni tienen respeto por la opinión (δόξα) que los demás tienen en estima, sino que anuncian con soberbia y desprecio “tener la ciencia” (τὴν ἐπιστήμην ἔχειν). Por ese motivo, Isócrates cree justificado decir que su actividad es “charlatanería y mezquindad” (ἀδολεσχίαν καὶ μικρολογίαν) y quienes la realizan unos “charlatanes (φλυαροῦντας)” (Isoc. 13.11).

Una vez terminada su “refutación” de los sofistas, Isócrates comienza la exposición de los principios en los que se basa su modelo de escuela, con el ánimo de motivar a los jóvenes a adoptar su enseñanza⁴⁰: “las fuerzas de los discursos (δυνάμεις τῶν λόγων; n. t.)” y el grado de habilidad “en el hablar y en la política (λέγειν καὶ πολιτεύεσθαι; n. t.)” que hace a los hombres, según LSJ, “temibles” o “maravillosamente poderosos” (δεινοὶ) (Isoc. 13.14) están, no ya en la “filosofía” que distingue a los atenienses y de la que él es garante, sino “en los bien dotados (ἐν τοῖς εὐφυέσιν ἐγγίγνονται)” y “en los que se se han ejercitado mediante la práctica (τοῖς περὶ τὰς ἐμπειρίας γεγυμνασμένοις; n. t.)” (Isoc. 13.14); es decir, únicamente aquellos que sean de “buena naturaleza” (εὐφυής) y se hayan entrenado (γυμνάζω) mediante la práctica (ἐμπειρία) podrán conseguir después destacar como orador (ρήτωρ) y vencer en la Asamblea y tribunales. Por tanto, Isócrates se presenta a sí mismo como διδάσκαλος,

³⁸ El orador alcanza pactos o decretos, según López Eire (1997, p. 13), como hemos visto en el epígrafe anterior. Además, la teoría del pacto como origen de la sociedad y de la ley es común a Protágoras, Hippias o Antifonte, como indica Vallejo Campos (2017, p. 57); Calicles la defiende en el *Gorgias* (492c); en la *República* (358 a) lo hace Glaucón; se trata, en definitiva, de una teoría de los sofistas unida al convencionalismo e individualismo que aquellos sostienen.

³⁹ El verbo χράω puede significar “use”, según LSJ, pero en voz media con dativo, como es el caso aquí, también significa “consult a god or oracle”; este sentido es el que mantenemos para destacar la antítesis entre la reverencia que Isócrates muestra hacia las opiniones y la irreverencia de los sofistas que fingen tener la ciencia (ἐπιστήμη).

⁴⁰ Juan Manuel Guzmán (1979, p. 159, n. 6): “Isócrates pedía diez minas”.

según LSJ, un “entrenador” –“trainer”- de un coro ditirámico o dramático, y habla de su oficio en términos que cualquier joven griego libre puede fácilmente entender, como el que realiza un “entrenador de atletas” (γυμναστής) en el gimnasio (γυμνάσιον) con los muchachos para hacer que ganen el combate, no ya en la palestra o en la batalla, sino en la “arena pública”. Además, Isócrates asegura lo siguiente:

Yo sostengo que no es muy difícil llegar a dominar la ciencia de los procedimientos con los que pronunciamos y componemos todos los discursos, si uno se confía, no a los que prometen con facilidad, sino a los que saben algo sobre ello. (trad. Juan Manuel Guzmán).

φημὶ γὰρ ἐγὼ τῶν μὲν ἰδεῶν, ἐξ ὧν τοὺς λόγους ἅπαντας καὶ λέγομεν καὶ συντίθεμεν, λαβεῖν τὴν ἐπιστήμην οὐκ εἶναι τῶν πάνυ χαλεπῶν, ἣν τις αὐτὸν παραδῶ μὴ τοῖς ῥαδίως ὑπισχνουμένοις ἀλλὰ τοῖς εἰδόσι τι περὶ αὐτῶν. (Isoc. 13.16).

No es una empresa especialmente dificultosa (χαλεπός), al contrario, aprender la ciencia (ἐπιστήμην), si uno se pone bajo la dirección de aquellos, como él mismo, que saben (οἶδα); todo cuanto se necesita, en resumidas cuentas, es “mucho cuidado y es tarea de un espíritu valiente y capaz de tener opinión propia (ταῦτα δὲ πολλῆς ἐπιμελείας δεῖσθαι καὶ ψυχῆς ἀνδρικῆς καὶ δοξαστικῆς ἔργον εἶναι)” (Isoc. 13.17).

El entrenador (διδάσκαλος), por su parte, debe acertar y exponer con precisión (ἀκριβῶς) lo siguiente: primero, no debe errar en “los procedimientos que convienen a cada asunto, combinarlos entre sí y ordenarlos convenientemente (τὸ (δὲ) τούτων ἐφ’ ἐκάστῳ τῶν πραγμάτων ἃς δεῖ προελέσθαι καὶ μῖξαι πρὸς ἀλλήλας καὶ τάξαι κατὰ τρόπον)” (Isoc. 13.16); asimismo, debe “no errar la oportunidad (τῶν καιρῶν μὴ διαμαρτεῖν)” (Isoc. 13.16); debe también “esaltar con habilidad los pensamientos que van bien a todo el discurso (τοῖς ἐνθυμήμασι πρεπόντως ὅλον τὸν λόγον καταποικῖλαι)” (Isoc. 13.16); y debe “dar a las palabras una disposición rítmica y musical (τοῖς ὀνόμασιν εὐρύθμως καὶ μουσικῶς εἰπεῖν las clases de discursos) (Isoc. 13.16; trad. Juan Manuel Guzmán). Por último, el entrenador se ha de presentar a él mismo “como un ejemplo (παράδειγμα) de tal calidad que los modelados (ἐκτυπόω) por él y capaces de imitarle

(μιμέομαι), aparezcan (φαίνω) rápidamente como los que hacen discursos (λέγοντας) más floridos (ἀνθηρότερον) y gratos (χαριέστερον) que los demás” (Isoc. 13.18; n.t.)⁴¹.

Isócrates culmina el discurso siendo condescendiente con los que están enfrascados continuamente en disputas (τὰς ἔριδας), refiriéndose con esto a la actividad dialéctica a la que Platón y sus camaradas están dedicados; a diferencia de los escritores de “las llamadas Artes (τὰς καλουμένας τέχνας)” (Isoc. 13.19), en sus discursitos (λογίδια) “al menos prometieron la virtud y la prudencia (ὅμως ἀρετὴν ἐπηγγείλαντο καὶ σωφροσύνην περὶ αὐτῶν)” (Isoc. 13.20). Y como remate a su refutación, o más bien acusación, escribe Isócrates:

A los que quieran seguir los preceptos de una filosofía así, mucho más les ayudarían éstos a una formación equitativa que a la retórica. Y que nadie piense que yo digo que la justicia es cosa enseñable; pues, en general, creo que no existe ciencia alguna que inspire la prudencia y la justicia a los que han nacido mal dispuestos para la virtud. (trad. Juan Manuel Guzmán).

καίτοι τοὺς βουλομένους πειθαρχεῖν τοῖς ὑπὸ τῆς φιλοσοφίας ταύτης προσταττομένοις πολὺ ἂν θάπτον πρὸς ἐπιείκειαν ἢ πρὸς ῥητορείαν ὠφελήσειεν. καὶ μηδεὶς οἰέσθω με λέγειν ὥς ἔστι δικαιοσύνη διδακτόν: ὅλως μὲν γὰρ οὐδεμίαν ἡγοῦμαι τοιαύτην εἶναι τέχνην, ἥτις τοῖς κακῶς πεφυκόσι πρὸς ἀρετὴν σωφροσύνην ἂν καὶ δικαιοσύνην ἐμποιήσειεν. (Isoc. 13.21).

Quienes obedecen los mandamientos de una filosofía “así” obtendrán algo más en cuanto a lo equitativo (ἐπιείκεια) que los resultados que puedan conseguir en lo relativo a la oratoria (ῥητορεία). Pero muy magros serán también los frutos en ese sentido, teniendo en cuenta el importante matiz que debe introducirse en la traducción de Juan Manuel Guzmán: “en general, creo”, dice Isócrates, “que no existe una técnica (τέχνη) tal como esa que, a los que malamente (κακῶς) producen por naturaleza (φύω) la excelencia (ἀρετὴν), haga producir (ἐμποιέω) en ellos la prudencia y la justicia” (Isoc. 13.21; n.t.).

⁴¹ Isoc. (13.17-8): “de lo restante, se presente a sí mismo como un ejemplo de tal calidad, que los formados por él y capaces de imitarle, aparezcan pronto como oradores más floridos y gratos que los demás (περὶ δὲ τῶν λοιπῶν τοιοῦτον αὐτὸν παράδειγμα παρασχεῖν, ὥστε τοὺς ἐκτυπωθέντας καὶ μιμήσασθαι δυναμένους εὐθὺς ἀνθηρότερον καὶ χαριέστερον τῶν ἄλλων φαίνεσθαι λέγοντας)”. (trad. Juan Manuel Guzmán).

El planteamiento es claro: si la excelencia no nace en el hombre por naturaleza, es imposible que una τέχνη la produzca, lo cual está plenamente en conformidad con la fractura entre φύσις y νόμος que enmarca el pensamiento de los “sofistas”, según Platón, y, particularmente, el diálogo entre Sócrates y Calicles del *Gorgias*.

Nada más hacer público *Contra los sofistas*, Isócrates entrega para su circulación por Atenas *Elogio de Helena*⁴², otro escrito donde se pone a sí mismo como ejemplo (παράδειγμα) y exhibe su “capacidad de imitar” (μιμέομαι δύναμαι) a su propio entrenador, Gorgias⁴³, siguiendo los principios de su escuela que acaba de anunciar (Isoc. 13.18).

En el escrito volvemos a encontrar ataques a Platón semejantes a los que ya hemos oído⁴⁴: que si explican que “el valor (ἀνδρεία), la sabiduría (σοφία) y la justicia (δικαιοσύνη) son una misma cosa (ταὐτόν ἐστι), que no tenemos ninguna de ellas por naturaleza (φύσει) y que hay una sola ciencia (μία ἐπιστήμη) que las abarca todas” (Isoc. 10.1; trad. Juan Manuel Guzmán); vuelve a hablarse de la dialéctica en términos de “esa charlatanería (τερθρεία) que finge (προσποιέω) refuta con palabras” (Isoc. 10.4); y vuelve a prescribir lo mismo:

entrenar su experiencia en estos, pensando que es mucho más poderoso tener una opinión razonable sobre cosas útiles que saber con exactitud cosas inútiles y sobresalir un poco en lo grande que destacar mucho en lo pequeño y en lo que nada ayuda para la vida. (n.t.).

καὶ περὶ τὴν ἐμπειρίαν τὴν τούτων γυμνάζειν, ἐνθυμουμένους ὅτι πολὺ κρεῖττον ἐστὶ περὶ τῶν χρησίων ἐπεικῶς δοξάζειν ἢ περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι, καὶ μικρὸν προέχειν ἐν τοῖς μεγάλοις μᾶλλον ἢ πολὺ διαφέρειν ἐν τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μηδὲν πρὸς τὸν βίον ὠφελοῦσιν. (Isoc. 10.5).

⁴² Juan Manuel Guzmán (1979, p. 166): “La obra es inmediatamente posterior al *Contra los sofistas*, y su fecha, por tanto, sería poco después del 390 a. C.”.

⁴³ Gorgias redacta el *Encomio de Helena* en el 414 a. C., según Guthrie (1990, p. 193).

⁴⁴ Howland (1937, p. 151): “the irrelevant introduction to the *Helen* can best be explained as primarily (though not exclusively) an attack on Plato, and in particular on the *Protagoras*”.

Junto con estas prescripciones, Isócrates defiende también la antilogía característica de la sofística como concepción del discurso, algo que anteriormente había servido como ataque contra Platón y sus camaradas. En efecto, según afirma Isócrates “es fácil construir un discurso falso sobre lo que uno se proponga “ῥᾱδιόν ἐστι, περὶ ὧν ἄν τις πρόθηται, ψευδῇ μηχανήσασθαι λόγον” (Isoc. 10.4; n.t.). En cambio, según él, sus oponentes sostienen que “no es posible mentir ni contradecir ni disputar en dos discursos sobre un mismo asunto (οὐ [...] τ’ εἶναι ψευδῇ λέγειν οὐδ’ ἀντιλέγειν οὐδὲ δύω λόγῳ περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν)” (Isoc. 10.1). La duda en este punto es: ¿sostiene propiamente Isócrates la antilogía o en este escrito se limita a imitar a su entrenador Gorgias?⁴⁵ Quizá la respuesta pueda proporcionarnos estas palabras escritas por Isócrates al comienzo del *Panegírico*: “la esencia de los discursos es tal, que se puede exponer un mismo asunto de muchas maneras, empequeñecer lo grande, atribuir grandeza a lo pequeño”⁴⁶ (Isoc. 4.7-8).

En resumidas cuentas, Isócrates hace públicos unos escritos con motivo de la apertura de su escuela (entre el 393 y el 390 a. C.) donde, además de intentar captar a un público que adopte su enseñanza, acusa a los discípulos del condenado Sócrates de delitos semejantes a aquellos por los que aquel fue ejecutado no hace más de nueve años. Es verosímil pensar que en Atenas pervive una facción considerable de ciudadanos que juzgan correcta la condena y a los que no han “persuadido”, en absoluto, las obras que Platón o Jenofonte han hecho circular desde entonces y cuyo discurso, sin embargo,

⁴⁵ Vallejo Campos (2014, p. 22, n. 4) observa una diferencia entre Gorgias e Isócrates en cuanto a la concepción de la δόξα: “la diferencia consiste en que Gorgias concibe la persuasión retórica como un engaño que se ampara en las debilidades de la opinión, mientras que Isócrates quiere rehabilitarla moralmente para ponerla al servicio de una retórica capaz de convertirse en instrumento de la acción política”.

⁴⁶ οἱ λόγοι τοιαύτην ἔχουσι τὴν φύσιν, ὥσθ’ οἷόν τ’ εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν πολλαχῶς ἐξηγήσασθαι, καὶ τὰ τε μεγάλα ταπεινὰ ποιῆσαι καὶ τοῖς μικροῖς μέγεθος περιθεῖναι.

constituye para nosotros el punto indiscutible de aproximación a los hechos, toda vez, claro está, que esa versión ha triunfado históricamente⁴⁷. Quizá Isócrates intenta únicamente consolidar su escuela atacando la notable influencia de Platón, pero tampoco podemos descartar que persiga destruir a un adversario directo y un temible enemigo para la filosofía helénica que él representa: estaría en la lógica erística y en la moral griega que premia la victoria del más fuerte y a la que la democracia ateniense no es ajena. A diferencia de nosotros, que hablamos desde unos hechos cumplidos hace ya siglos, ellos actúan en un orden del ser en el que, como dice Aristóteles, las cosas pueden ser otro modo (τὸ ἐνδεχόμενον), están sujetas al cambio, al azar incluso. Todo lo que podemos asegurar, desde nuestra perspectiva, es que, si esa campaña para destruir a Platón existió, entonces fracasó; y lo hizo porque las obras, ya las llamemos teóricas, prácticas o poéticas, desempeñaron un papel determinante en ello, un papel tan crucial que el porvenir dejó de estar cegado a los mortales y lo divino eternamente igual sustituyó las luchas de dioses en las que la filosofía de Isócrates o de los políticos creía, la ciencia (ἐπιστήμη) y el conocimiento reemplazó a la opinión (δόξα) en los usos cívicos que orientan la acción humana, y finalmente, la técnica dialéctica, poética y retórica de la Academia derrotó a la experiencia que practicaba Isócrates. Es decir, el alma orientada por la filosofía platónica hacia el bien pudo prevalecer sobre la orientada por oradores y entrenadores con la opinión hacia el poder, la riqueza o la fama.

⁴⁷ Abordar el juicio de Sócrates adoptando el punto de vista académico demuestra, en primer lugar, que la versión de la Academia se ha impuesto en la competición que se libra en los años inmediatamente posteriores a las alternativas y que nosotros estamos inmersos en la tradición forjada con ese acontecimiento a la vista.

2.3. La τέχνη ῥητορική en el *Gorgias*

Isócrates abre su escuela y después entrega para su circulación, en el 390 a. C., *Contra los sofistas* y *Elogio de Helena*, dos discursos donde ataca a Platón, entre otros, y defiende su programa de enseñanza; en el 387 a. C., Platón y sus camaradas fundan la Academia y poco después hacen público el *Gorgias*⁴⁸. Aunque puede soslayarse la relación que une ambas cosas y juzgarse como una simple sucesión cronológica⁴⁹, nosotros vamos a ensayar la interpretación contraria: la fundación de la Academia y la entrega a la circulación del *Gorgias* es la réplica de Platón a la apertura de la escuela de Isócrates y a los ataques que tanto sus camaradas como él mismo han recibido en *Contra los sofistas* y *Elogio de Helena*.

Según nuestra interpretación, la fundación de la Academia, legalmente dedicada al culto de las Musas, habría permitido defenderse de los ataques de impiedad y, asimismo, aseguraría a Platón y sus camaradas la continuación de la enseñanza frente a

⁴⁸ Guthrie (1990, p. 278) habla del 385 a. C. como fecha de la composición del *Gorgias*; Dodds (2001=1959, p. 24) y Serrano Cantarín & Díaz del Cerio (2000, p. XCI) fijan su entrega entre el 387-385 a. C. Ambas dataciones desdican lo apuntado por Jaeger (1957=1933, p. 841): “En su discurso programático *Contra los sofistas*, Isócrates tuvo ya a la vista las obras proselitistas de Platón, el *Gorgias* y el *Protágoras*”. A juicio de Serrano Cantarín & Díaz de Cerio (2000, p. XC-XCI): “la obra de Isócrates precede a la platónica”.

⁴⁹ Dodds (2001=1959, p. 27-8) juzga que los intentos por fijar la cronología del diálogo por referencia a las obras de autores contemporáneos no aclaran la cuestión: “they have thrown little or no additional light on the question”. Concede que los socráticos y, particulamente, Platón pueden ser el objeto de los ataques de Isócrates, pero rechaza, acertadamente, la tesis de Jaeger, según la cual las críticas de Isócrates están dirigidas contra el *Gorgias*. En lo que se equivoca, a nuestro juicio, es en negar que *Gorgias* es la réplica a los escritos de Isócrates: “nor is there any real evidence of the reverse relationship, in which Thomposon and others believed”. La semejanza de las palabras que hay entre *Gorgias* 463 a y ss. y *Contra los Sofistas* 17 no es tan superficial y menor como le parece, a nuestro juicio, y desde luego aquello es solo un argumento más a tener en cuenta entre otros.

las difamaciones relativas a la juventud, como ya hemos apuntado en el epígrafe anterior⁵⁰.

Por otro lado, el primer rasgo que llama la atención del *Gorgias* es que está dedicado al “maestro” de Isócrates; el segundo, es que Platón abandona la narración mixta (δι’ ἀμφοτέρων περαίνουσιν) (*R.* 392d) que ha seguido anteriorme en el *Protágoras* y otros diálogos⁵¹ y adopta plenamente aquí la narración imitativa (διὰ μιμήσεως γιγνομένη)⁵². Con ello, Platón no hace sino obedecer los preceptos de Isócrates que ordenan imitar al entrenador (Isoc. 13.18) y entrega a los oyentes de las obras la muestra ante la cual pueden estos juzgar cuál es la “imitación” mejor lograda, si el *Gorgias* o *Elogio de Helena*, si son ciertas las acusaciones lanzadas por Isócrates y qué enseñanza es más útil a los jóvenes; es decir, gracias al *Gorgias*, por poco amigo que uno sea de la “charlatanería” de Platón, al menos tendrá que admitir que ha “imitado”⁵³ al entrenador mejor que el discípulo mismo.

Junto a los “maestros” de ambos, Gorgias y Sócrates, aparecen en el drama tres personajes más que los acompañan: Querefonte, el amigo “entusiasta (μανικός)” (*Charm.* 153b) y “vehemente (σφοδρός)” (*Ap.* 21a) que ha preguntado al sagrado Oráculo de

⁵⁰ Véase también n. 34 de este capítulo. Howland (1938, 151) al respecto: “As far as the *Gorgias* is concerned it would probably be generally admitted that the attack on rhetoric is intended to refer to Isocrates as the most influential contemporary teacher”. José Luis Calvo (2000, p. 667) afirma también que tanto esta obra como el *Fedro* son “una defensa de la Retórica de la escuela platónica frente a la de Isócrates”.

⁵¹ Dodds (2001=1959, p. 6) destaca el cambio en la estructura narrativa empleada previamente (“indirect narration”, la llama él) y la adopción de una forma dramática: “his reason may have been simply that he was less interested in describing the audience at an ἐπίδειξις than in portraying the Congress of Sophists, Agathon’s party, Socrates’ last day, or the lively palaestra scenes of Charmides, Lysis, Euthydemus”.

⁵² *R.* (392d). Véase n. 28 de este capítulo.

⁵³ Verdenius (1962, p 29): “Plato does not conceive of imitation as a slavish copy and he does not condemn art as a substitute for real being, but he condemns those artists and those interpreters who take artistic ‘images’ to be equivalent to reality”.

Delfos “si algún hombre es más sabio que Sócrates” (*Ap.* 21a); Polo, también dedicado a profesionalmente a la enseñanza de oradores⁵⁴, es el primero en revelar a Gorgias, pero al igual que Querefonte respecto de Sócrates, está lejos de poseer la habilidad de su propio “maestro”. Con Calicles la tensión dramático-filosófica del encuentro es lanzada hacia su término. Curiosamente, Platón proporciona numerosos detalles acerca de su vida y presenta un personaje bien trazado, creíble, pero no tenemos ninguna noticia de que haya existido verdaderamente: posiblemente estamos ante una completa creación poética de Platón, en la que el autor del diálogo proyecta las consecuencias últimas de la manera retórica de vivir que Isócrates y sus acompañantes defienden⁵⁵.

2.3.1. Gorgias

La narración empieza con unas palabras de “bienvenida” de Calicles a Sócrates a la polémica, quien pregunta si llega tarde al “espectáculo” que Gorgias ha brindado (*Grg.* 447 a):

[Calicles] – Así dicen que conviene llegar a la guerra y al combate, Sócrates.

[Sócrates] - ¿Quizá nos hemos retrasado y, como suele decirse, hemos llegado después de la fiesta?

[Καλλίκλης] - πολέμου καὶ μάχης φασὶ χρῆναι, ὃ Σώκρατες, οὕτω μεταλαγχάνειν.

[Σωκράτης] - ἀλλ' ἢ, τὸ λεγόμενον, κατόπιν ἐορτῆς ἤκομεν καὶ ὑστεροῦμεν;

El responsable de que Sócrates haya demorado su presencia un tanto en el “espectáculo” -unos años, desde que Isócrates hace públicos sus discursos- no es él

⁵⁴ Dodds (2001=1959, p. 11).

⁵⁵ Dodds (2001=1959, p. 12): “A modern novelist might go to this trouble to ‘establish’ a fictitious character, but hardly Plato”. Vallejo (2017, p. 49): “Platón lo caracteriza con tal destreza dramática que algunos especialistas lo han considerado una figura histórica, mientras que otros han visto en él una máscara tras la que Platón ha querido representar a algún personaje de la época”.

personalmente, sino su buen amigo Querefonte, que se ha distraído en el mercado. En cualquier caso, una vez cumplidas las presentaciones, Sócrates va al grano y confronta la situación, pero en vez de devolver la difamación con acusaciones de tono similar, Sócrates desea saber de Gorgias mismo “cuál es el poder de su arte y qué es lo que proclama y enseña (τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης τί ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει:)” (*Grg.* 447c).

La pregunta debe extrañar a los oyentes del diálogo, puesto que ni Gorgias ni, desde luego, Isócrates han afirmado poseer el arte (τέχνη), aunque sean entrenadores (διδάσκαλος) dedicados profesionalmente a la enseñanza de redactar discursos y convertir a uno en orador. Isócrates, particularmente, defiende que las condiciones naturales de sus discípulos y el entrenamiento que les brinda con su práctica (ἐμπειρία) dotan a los discursos de sus discípulos de las “fuerzas” (δυνάμεις) para derrotar a sus oponentes en la “arena pública”. Si hay un pensamiento que articula su censura y el ataque a Platón es que este, por el contrario, dice poseer un arte (τέχνη) o una ciencia (ἐπιστήμη) que, de ningún modo, desde la perspectiva de la “opinión” y las cosas estimadas por un griego corriente (δόξα), puede ser verdad. Pero entonces, al preguntar Sócrates “cuál es el poder de su arte y qué es lo que proclama y enseña (τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης τί ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει:)” (*Grg.* 447c) nada más comenzar la confrontación, abre la conversación atribuyendo algo a Gorgias que todo oyente de los diálogos sabe que es falso, contrario a la opinión corriente y, por ello, un tanto risible; es decir, Sócrates podría estar siendo irónico⁵⁶, pero el caso es que no deja de ser serio (σπουδαῖος) y, en ningún momento, ni siquiera cuando Gorgias intercambia su papel con Sócrates y acepta dialogar (διαλέγω) a la manera de este, preguntando y respondiendo brevemente, y declara incluso

⁵⁶ El hombre de “alma grande” (μεγαλόψυχος) como Sócrates, dice Aristóteles en *Ética a Nicómaco* 1124 b30: “es veraz, excepto cuando es irónico, y esto, solo con el vulgo (ἀληθευτικός, πλὴν ὅσα μὴ δι’ εἰρωνείαν εἰρωνεῖα δὲ πρὸς τοὺς πολλούς)”; (trad. Julio Pallí).

que “no hay nadie que diga las mismas cosas con más brevedad⁵⁷ (μηδένα ἂν ἐν βραχυτέροις ἐμοῦ τὰ αὐτὰ εἰπεῖν)” (449b-c), ni siquiera entonces se desliza la conversación hacia la comedia: no sería apropiado, debido a la gravedad de los asuntos que se debaten. Se trata de juzgar, como decimos, “el poder de su arte y qué es lo que proclama y enseña”, y sea lo que sea aquello que Sócrates quiere decir con “el poder del arte” y que nadie puede comprender aún, va a ser necesario dialogar, cambiar “los grandes discursos (μακρολογίαι)” (*Grg.* 447c) por las preguntas y respuestas cortas y desarrollar el argumento con verosimilitud.

Las preguntas tienen la virtud de interrumpir la marcha del discurso y obligan a recomponerlo, mediante división (διαίρεσις) y composición (συντίθημι), en las respuestas cortas, unidades mínimas de significado o enunciados asertivos (ἀποφαντικός)⁵⁸ -ya afirmativos ya negativos- producidos por el “entrelazamiento de nombre y verbo” (Brisson 2005=1982, p. 128), cuya verdad o falsedad es confirmada o rechazada luego por el interlocutor; es decir, el diálogo, así entendido, aleja de la divagación a quienes conversan, rompe el encanto seductor del orador o del poeta y convierte a los interlocutores en operadores veritativos que deben asignar un valor de verdad, afirmativo o negativo, sí o no, 1 o 0, a las oraciones enunciadas. Gracias al diálogo dialéctico, Sócrates descubre al oyente que el discurso (λόγος) es verificable, y no ya por relación, como observa Brisson (2005=1982, p. 137) a un referente sensible que, en la narración

⁵⁷ El adjetivo “corto”, “pequeño” (βραχύς) debe ponerse en correspondencia con uno de los insultos habituales que Isócrates lanza a Platón (*Isoc.* 13.8), de quien dice que tiene la costumbre de ocuparse, literalmente, en μικρολογία, además de a la “charlatanería” (ἀδολεσχία). Es decir, al pasar a hacer un discurso corto (βραχύς), Gorgias dedica su alma en insignificancias, nimiedades, sin parecer darse cuenta. Incluso declara con vanidad que nadie es capaz de hablar de ese modo como él.

⁵⁸ Arist. (*Int.* 17 a): no todo enunciado es asertivo, sino [solo] aquel en que se da la verdad o la falsedad (ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ’ ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει, οὐκ ἐν ᾧ αἰσιν δὲ ὑπάρχει, οἷον ἢ εὐχὴ λόγος μὲν, ἀλλ’ οὐτ’ ἀληθὲς οὔτε ψευδής); (trad. Miguel Candel). Aristóteles matiza a continuación que las plegarias, por ejemplo, son enunciados no asertivos objeto de examen de la retórica o la poética.

imitativa a la que el oyente asiste, sabe que es inexistente, sino por relación a las formas inteligibles, a las ideas (ιδέαι) “siempre verdaderas” e “indiferentes al tiempo” que son accesibles en la intelección. De ahí que el discurso, además de predicar algo y ser verdad, comporte también un sentido existencial o esencial, ontológico⁵⁹, como Vallejo (2014, p. 26) pone de manifiesto.

Al hablar los interlocutores según el modelo de discurso “corto”, es decir, al dialogar o ser dialécticos, se obtiene una “persuasión” o “seducción” de distinto género al encanto que consigue el orador o poeta, una seguridad completamente fiable, fruto de una demostración que permite al oyente abandonar el espacio de la δόξα e introducirse en el de la ἐπιστήμη. Por ese motivo, dice Benardete (1991, p. 13):

The model for brachylogy that Socrates seems to have in mind is a mathematical proof which is at its most elegant when it draws its conclusion in the clearest and most concise way. Every step in a mathematical proof can be phrased as a question, and the shortest possible answer to each will be yes or no.

Si el modelo para la práctica desarrollada por Isócrates es el entrenador, ya sea de coros (διδάσκαλος) o de atletas y jóvenes (γυμναστής), que debe dar a sus discursos la mayor fuerza seductora para imponerse en la “arena pública”, el modelo de dialéctica es, a nuestro juicio, el geométrico (γεωμετρικός) que mide o distingue (χωρίζω) los espacios (χώρα) delimitados por un término y establece proporciones, sobre las cuales se eleva con el entendimiento para contemplar el conjunto. Así parece indicarlo el propio Sócrates a Calicles en la culminación del diálogo:

[Sócrates] - Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto “cosmos” (orden) y no desorden y desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio.

⁵⁹ Buscando los fundamentos de la ciencia del ser en tanto que ser, Aristóteles analiza en *Metaph.* 1017a6-1017b9 los múltiples sentidos del verbo “ser”: el ser accidentalmente, la matriz predicativa de las categorías, el ser verdadero y el ser en potencia o en acto. La configuración del sentido del verbo ser junto con el veritativo en el establecimiento de una fiable función cognitiva es contribución de Parménides analizada por Tomás Calvo (2000, p. 8)

No adviertes que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición, porque descuidas la geometría. (trad. Julio Calonge)

[Σωκράτης] - φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὃ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὃ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὢν, ἀλλὰ λέλθῃ σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται, σὺ δὲ πλεονεξίαν οἶε δεῖν ἀσκεῖν: γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς. (*Grg.* 507e-508a).

Pero mucho antes de llegar a ese punto, los oyentes del diálogo -y del libelo⁶⁰ de Isócrates- empiezan a formarse un juicio con la pregunta de Sócrates: “cuál es el poder de su arte y qué es lo que proclama y enseña” (*Grg.* 447c) Gorgias. El orador, que se jacta de dominar todos los registros, intercambia su papel de buen grado con Sócrates, incluso le obliga a prometer que “tendrás que decir que no has oído a nadie expresarse con mayor concisión⁶¹” (*Grg.* 449c). Es más, Gorgias -o su imitación- acepta, como hemos dicho, encuadrar su enseñanza en el dominio opuesto al de la opinión (δόξα), junto con otras artes (τέχναι) o ciencias (ἐπιστήμαι), y, por analogía con los fines que cada una de ellas produce, afirma que el artesano retórico ha de “ser capaz de persuadir por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda reunión en que se trate de asuntos públicos” (*Grg.* 452e)⁶²; es decir, el zapatero produce zapatos, el medico produce salud, la astronomía produce en el sujeto el dominio sobre la trayectoria de los astros, etc.: la técnica retórica es “artesana de la persuasión (πειθοῦς δημιουργός)⁶³” (*Grg.* 453a) y, en ese sentido, es el arte supremo

⁶⁰ Según el DRAE, “escrito en que se denigra o infama a alguien o algo”.

⁶¹ El adjetivo βραχυλογώτερος es un término compuesto en el estilo ampuloso de Gorgias.

⁶² τὸ πείθειν ἔγωγ' οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται.

⁶³ Según LSJ, δημιουργός “one who works for the people, a skilled workman, craftsman; generally, a framer, maker”. Preferimos traducir por “artesano” porque deja más claro, a nuestro juicio, que el orador desempeña un oficio más cuyo trabajo está destinado a la gente.

porque su fuerza de seducción es mayor y capaz de “dominar a los demás en su propia ciudad (ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω)” (*Grg.* 452d) y “con su fuerza tener esclavo al médico y esclavo al maestro de gimnasia (ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἕξεις τὸν ἱατρὸν, δοῦλον δὲ τὸν παιδοτρίβην)” (*Grg.* 452e; n. t.).

Pero entonces, Gorgias debe admitir que cada arte y cada ciencia son también persuasivas en sus respectivos dominios, de modo que “artesana de la persuasión” es también, por ejemplo, la aritmética o el simple oficio del zapatero; es decir, la persuasión es específica y propia de cada arte y cada ciencia, no existe una persuasión general, y en ese sentido la técnica retórica obtiene una seducción específica: en los tribunales y asambleas “sobre lo que es justo e injusto (δίκαιά τε καὶ ἄδικα)” (*Grg.* 454b). Sin embargo, estos diversos conocimientos o aprendizajes (μάθησις), tanto los de las ciencias (astronomía, cálculo, aritmética, geometría etc.) como los técnico-artísticos (zapatero, médico, constructor etc.), producen una clase de persuasión distinta a la que se obtiene por medio de la sola creencia (πίστις)⁶⁴, lo cual lleva a reconocer que existen dos especies (εἶδη) de persuasión: “la que proporciona la creencia sin el saber y la que proporciona la ciencia (τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι, τὸ δ’ ἐπιστήμην)” (*Grg.* 454e).

La cuestión -no extraña si concedemos que los oradores, a diferencia de Platón, se mantienen en el nivel de la δόξα- es que Gorgias coloca la persuasión que él produce por medio de sus discursos y enseñanza en el grupo de las que operan “desde lo que se cree (ἐξ ἧς τὸ πιστεύειν)” (*Grg.* 454e), lo cual compromete seriamente el provecho y utilidad de su enseñanza, como Sócrates no tarda en indicarle: ¿qué enseña si no es capaz de conocer la justicia?⁶⁵ Para escapar a esta dificultad que pone en entredicho “el poder

⁶⁴ La confianza que se tiene en alguien o algo puede ser verdadera o falsa, pero tenemos la seguridad o fiabilidad de que el saber es siempre verdadero.

⁶⁵ La referencia aquí a Isócrates, a nuestro juicio, es clara; en su libelo rechaza abiertamente que exista un saber sobre la justicia.

de la retórica”, Gorgias expone un caso que muestra “la fuerza de la retórica” y asegura que su habilidad es superior a la que proporcionan las ciencias porque puede conseguir convencer a un paciente mejor que el médico mismo para someterse a una operación: “no hay materia sobre la que no pueda hablar ante la multitud con más persuasión que otro alguno, cualquiera que sea la profesión de este (οὐ γὰρ ἔστιν περὶ οὗτου οὐκ ἂν πιθανώτερον εἴποι ὁ ῥητορικὸς ἢ ἄλλος ὅστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλήθει) (*Grg.* 456d). Según esto, el médico debe recurrir al orador si desea asegurarse que el paciente acepte de grado su tratamiento; el zapatero debe recurrir al orador para convencer a la multitud de que adquiera su zapato; el aritmético debe recurrir al orador para convencer a la multitud de la suma de dos cantidades etc. La multitud que constituye la ciudad parece fundar una “técnica” general de la persuasión, sin conocimiento de la justicia y basada en la creencia, a la cual están sujetos los saberes y enseñanzas particulares, pero sobre la que no deben caer las responsabilidades de las injusticias cometidas por ciertos oradores con la fuerza de la retórica. Es decir, un entrenador como Gorgias o Isócrates enseña, como destaca Sánchez Usanos (2017, p. 66), una “forma de lucha” (ἀγωνία) (*Grg.* 456c) que da a los discursos la fuerza persuasiva para lograr que la multitud apruebe unas determinadas leyes y normas, pero la justicia no es un contenido ni una finalidad de su enseñanza y, si aquellas resultan injustas, no debe responsabilizársele a él; “es de justicia odiar, desterrar o condenar a muerte al que hace mal uso, pero no al maestro”⁶⁶ (*Grg.* 457c), dice Gorgias a un Sócrates que ha sido ejecutado aproximadamente una década antes.

Esta concepción sobre el discurso y la política como lucha no es compartida por Sócrates. La experiencia (ἐμπειρος) muestra que los hombres son dados gustosamente a rivalizar y disputar (φιλονικέω), de manera que las conversaciones que comienzan sin

⁶⁶ τὸν οὖν οὐκ ὀρθῶς χρώμενον μισεῖν δίκαιον καὶ ἐκβάλλειν καὶ ἀποκτείνεσθαι ἀλλ’ οὐ τὸν διδάξαντα.

definir (διορίζω) claramente acaban entre insultos de manera vergonzosa incluso para los oyentes. Sócrates, dice él, no es de esa clase de hombres; afronta el diálogo con el propósito de colaborar a esclarecer los asuntos para aprender (μανθάνω) y que otros le enseñen (διδάσκω); pertenece a una clase de hombres que “prefieren ser refutados a refutar a otro (οὐκ ἀηδέστερον μεντὰν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγχάντων)” (*Grg.* 458 a) porque encuentran que es “un bien mayor (μεῖζον γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν)” librarse del mayor mal (κακοῦ τοῦ μεγίστου), y “no existe un mal tan grave como una opinión errónea sobre el tema que ahora discutimos (ὅσον δόξα ψευδὴς περὶ ὧν τυγχάνει νῦν ἡμῖν ὁ λόγος ὧν)” (*Grg.* 458a-b; trad. Julio Calonge). Al haber encontrado una contradicción en el discurso de Gorgias, teme que refutarle conduzca a una disputa deshonrosa y previene en contra de algo que, en la práctica, ya ha sucedido desde que fueron puestos en circulación los escritos de Isócrates. Gorgias, claro está, afirma no ser un pendenciero; pero trata de sustraerse al debate pretextando que quizá los oyentes están agotados; nada más lejos, el pequeño auditorio que participa en el drama, atraídos unos por la polémica y otros por el ánimo de evitar errores, desean continuar la conversación.

La condición para que esa persuasión de la multitud (ὄχλος) basada en la creencia se imponga a la persuasión basada en el conocimiento es que los oyentes a quienes seduce sean “ignorantes (ἐν τοῖς μὴ εἰδόσιν)” (*Grg.* 459 a), y es de esperar que los oyentes del diálogo, que deben juzgar las acusaciones lanzadas por Isócrates y la réplica de Platón, no reciban este descubrimiento con agrado: si uno es persuadido por Gorgias -o su imitación- y por Isócrates acerca de un tratamiento médico antes que por el médico es porque pertenece a la “multitud” (ὄχλος) “ignorante” (ἀνεπιστήμων) (*Grg.* 459 b). Pero el argumento definitivo que va a hacer enmudecer de vergüenza al ufano orador es que este debe aceptar que no desconoce la justicia, como sí desconoce las demás ciencias y artes, y si él enseña la justicia ¿cómo pueden ser injustas las acciones y obras

retóricas que Gorgias admite en algunos discípulos suyos? Quien aprende música es músico, quien aprende medicina es médico, quien aprende la justicia ¿cómo puede ser injusto?⁶⁷

En este punto la conversación con Gorgias cesa: la fuerza (δύναμις) de la “técnica” retórica que él se jacta de ejercer ha sido refutada por la capacidad o potencia (δύναμις) de la dialéctica: el término corriente, sobre el que los lectores podían pensar en un principio que no hay más que un sentido, el fijado en la opinión (δόξα), ha cobrado un finalmente un significado contrario⁶⁸, lo cual confirma la necesidad indicada por Sócrates de precisar (διορίζω) las palabras al inicio de la conversación.

Ciertamente, es razonable pensar que los “lectores” del diálogo no están al corriente del uso con que Platón emplea ciertos términos y, al comienzo, comparten la opinión y estiman (δόξα) la δύναμις⁶⁹ en los términos en que los ha presentado Isócrates: una fuerza o una habilidad extraordinaria y temible que resulta de las buenas condiciones naturales (εὐφύης) con las que ciertos hombres nacen y del entrenamiento (γυμνάζω) con la práctica (ἐμπειρία) que dicta Isócrates, lo mismo para ejercerla en la palestra o el campo

⁶⁷ Debe tenerse en cuenta además que cualquier vínculo con actos u obras injustas podría acarrear graves consecuencias jurídicas o políticas para el responsable, si no el fin que tuvo Sócrates.

⁶⁸ Jaeger (2017=1933, p. 834): “En tiempo de Isócrates los conceptos no habían cristalizado plenamente ni mucho menos, sino que la evolución de sus significados se hallaba aún en plena fusión. Era Isócrates y no Platón quien se plegaba al lenguaje usual”.

⁶⁹ Según LSJ, al nivel de opinión corriente (δόξα), el poder (δύναμις) es, en primer lugar, la apreciada fuerza o vigor corporal y habilidad que permite, a un guerrero como Teucro (*Il.* VIII.294), combatir sin descanso y matar un enemigo tras otro; en segundo lugar, el deseable poderío o de las fuerzas de las que dispone una ciudad-estado para lograr la victoria y no ser derrotada; en tercer lugar, el poder, influencia o autoridad que un orador y gobernante de la democracia ateniense posee para mover y dirigir la ciudad. Isócrates recurre a la expresión δύναμις en *Contra los sofistas* (13.14), pero lo hace en plural y con el sentido de “las fuerzas tanto de los discursos como las obras todas (αἱ μὲν γὰρ δυνάμεις καὶ τῶν λόγων καὶ τῶν ἄλλων ἔργων ἀπάντων)” (Isoc. 13.14; n.t.). Las fuerzas de un discurso contribuyen decisivamente al objetivo que Isócrates cree que debe lograr un hombre “al hablar y ser ciudadano (λέγειν καὶ πολιτεύεσθαι)”: ser temible, maravillosamente fuerte y poderoso (δεινοί), según LSJ.

de batalla que en la Asamblea o el tribunal. Pero al término de este primer “acto” del *Gorgias* se ha mostrado los límites en que se mueve esa manera de hablar y de ser⁷⁰.

La suposición dialéctica inicial de que la retórica -tal como podrían entenderla entrenadores como Isócrates- es una “técnica” puede ser negada; el argumento ha sido desarrollado con verosimilitud hasta sus últimas consecuencias y la conclusión lo demuestra: los oradores no poseen una técnica que necesariamente comporta la justicia, porque en tal caso, ¿cómo podrían enseñar acciones y obras injustas? Si sus discípulos les imitan, si aprenden y son moldeados por sus “maestros”, las injusticias que cometen podrían serles imputadas a sus ellos, a no ser que la enseñanza que impartan sea un arte defectuoso y no conozcan verdaderamente la justicia⁷¹. Los oyentes del diálogo que deben juzgar las acusaciones de Isócrates entienden que el *poder* de un discurso no está en función de la *fuerza* para imponerse al oponente y vencerlo ante una multitud ignorante, sino en el de la *capacidad* que puede descubrirse conjuntamente con la dialéctica para esclarecer el asunto y aprender realmente.

2.3.2. Polo

A Gorgias le toma el relevo en la conversación con Sócrates su joven e impulsivo acompañante Polo, que interviene para restablecer el daño infringido al amor propio de su maestro y al suyo mismo. La única condición que debe seguir es ajustarse al discurso corto -dialéctico- que su admirado y querido Gorgias aceptó previamente y que ha conducido el diálogo hasta aquí. Una vez asume ese requisito, Polo intercambia el

⁷⁰ José Luis Pardo (2016, p. 178): “lo que a Sócrates le parece vergonzoso (la cobardía de no querer dar la razón al otro o cambiar de opinión, aunque ello implique `no pensar lo que se dice) no es, pues, lo mismo que encuentran vergonzoso los sofistas”.

⁷¹ Ausland (2017, p. 161): “Gorgias speaks in terms of responsibility rather than motivation”.

papel con Sócrates y es él quien pasa a preguntar qué cree el otro que es la retórica (462b). La respuesta que obtiene de Sócrates coincide exactamente con la de Isócrates⁷²: “una práctica⁷³ (ἐμπειρίαν τινα)” (*Grg.* 462c; n. t.). Esto indica, a nuestro juicio, que tanto Platón como Isócrates están de acuerdo en que el segundo desempeña una “práctica” o posee una “experiencia”. Ahora bien, los oyentes del diálogo que deben juzgar entre ambas filosofías van a comprobar que la demostración dialéctica dota a la “práctica” de un sentido contrario al que recibía desde la opinión corriente manifestada por Isócrates, con su “práctica de lucha”. En efecto, “a la manera de los geómetras (ὥσπερ οἱ γεωμέτραι)” (465b) que descubren relaciones proporcionales entre las partes de un todo, Sócrates va a mostrar qué es lo capital (τὸ κεφάλαιον) (463b) de esa práctica y va a dar explicación o razón (λόγος) de ella en función, precisamente, de su naturaleza (φύσις) y de la causa (αἰτία) (*Grg.* 465b) que la produce. El núcleo de esa teoría está expuesto en este diálogo:

[Sócrates] - A esto lo llamo adulación y afirmo que es feo, Polo -pues es a ti a quien me dirijo-, porque pone su punto de mira en el placer sin lo mejor; digo que no es arte, sino práctica, porque no tiene ninguna explicación de lo que ofrece o de la naturaleza de las cosas que ofrece, de modo que sobre la causa de cada cosa no tiene nada que decir⁷⁴. Yo no llamo arte a lo que es irracional; si tienes algo que objetar sobre lo que he dicho, estoy dispuesto a explicártelo. (n.t.)

[Σωκράτης] - κολακείαν μὲν οὖν αὐτὸ καλῶ, καὶ αἰσχρὸν φημεῖναι τὸ τοιοῦτον, ὃ Πῶλε—τοῦτο γὰρ πρὸς σὲ λέγω—ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου: τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ’ ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ὃ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποῖ’ ἅττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ἢ ἄλογον πρᾶγμα: τούτων δὲ πέρι εἰ ἀμφισβητεῖς, ἐθέλω ὑποσχεῖν λόγον. (464e-465a).

Nada semejante tiene cabida en el esquema genuinamente sofístico de Isócrates, que fractura naturaleza (φύσις) y convención o ley (νόμος). Desde la perspectiva basada

⁷² Cf. Isoc. (13.14). Un indicio más que confirma que estamos ante una réplica en toda regla a las acusaciones lanzadas por Isócrates.

⁷³ Según LSJ: “practice, without knowledge of principles, esp. in Medicine”.

⁷⁴ Aristóteles continúa este esquema basado en explicación-naturaleza-causas.

en la opinión corriente (δόξα) que este sigue, sería inconcedible atribuir una naturaleza (φύσις) que se predica únicamente de los hombres bien dotados (εὐφυέσιν) a los dominios del arte (τέχνη) o de la ciencia (ἐπιστήμη); si el hombre no posee la excelencia (ἀρετή) por naturaleza, decía Isócrates en *Contra los sofistas* (Isoc. 13.21), es imposible que un arte (τέχνη) produzca (ἐμποιέω) en ellos la prudencia y la justicia. Pero en el *Gorgias*, Sócrates sostiene lo contrario y atribuye una naturaleza (φύσις) al arte (τέχνη) político que da leyes a la ciudad y normas al ciudadano: los hombres pueden aprender una ciencia o técnica que les ofrece una guía para conducirse con excelencia, moderación y justicia, de manera análoga a como el zapatero posee unas reglas que le permite producir zapatos.

Y efectivamente, la causa final a la que está orientada es el criterio racional empleado por Sócrates para distinguir la naturaleza de las bellas y nobles técnicas, de las vergonzosas (αἰσχρά) (463d) y malas (κακά)⁷⁵ prácticas (ἐμπειρία) (463b) o rutinas (τριβή) (463b) que las simulan (εἰδωλον) (463e), fingiendo ser arte (προσποιέω) (464c) y operando “sin conocimiento racional, por conjetura (οὐ γνωῖσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη)” (464c).

La taxonomía es conocida: gracias al bien -entendido este como vigor o salud (εὐεξία)⁷⁶ (464a)- que producen por estar dirigidas hacia él, Sócrates distingue las primeras; el “agrado (χάριτος) (462c), la “adulación (κολακεία)” (463b) o “el placer sin

⁷⁵ Sócrates se atiene a la equivalencia griega entre lo bueno y lo bello, o como aquí, entre lo malo y feo: “pues llamo feo a lo malo (τὰ γὰρ κακὰ αἰσχρὰ καλῶ)”; *Grg.* (463d).

⁷⁶ Según LSJ: “good habit of body”, “good health”, “bodily vigour required of a citizen”, “vigour”, “high condition”. Este objetivo lo ha fijado Platón, a nuestro juicio, en paralelo con la medicina y como antítesis a la fuerza proporcionada por el entrenamiento isocrático que, de acuerdo al discurso de Gorgias, domina y subyuga al médico. En la *República*, a infección (*R.* 372d) causada por la injusticia y el lujo es el objeto de terapia filosófica.

el bien (τοῦ ἡδέος [...] ἄνευ τοῦ βελτίστου)” (465a) es el fin por el que pueden distinguirse las segundas⁷⁷.

Tanto las artes como las prácticas se desdoblan, a su vez, según el aspecto del alma (ψυχή) y del cuerpo (σῶμα) (464a) y cada una de estas se desdobra nuevamente en otras dos ocupaciones, de modo que la clasificación comprende cuatro bellas técnicas, ocupadas en el bien o salud del alma dos de ellas que son cada una “réplica”⁷⁸ (ἀντίστροφος) (464 b) de las dos que se ocupan del cuerpo. Por otro lado, hay cuatro prácticas feas que simulan y fingen con engaño ser el arte, pero que únicamente tratan de agradar.

A las dos artes que se ocupan del bien del alma las llama “política sobre el alma” (τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν) (463e; 464b) y pueden ser ecualizadas: son la legislación (νομοθετικός) y la justicia (δικαιοσύνη); a las dos que se ocupan del bien del cuerpo no las denomina con un solo nombre (464b) pero son la gimnasia (γυμναστικός) y la medicina (ιατρικός). Podría decirse que la legislación y la gimnasia tienen una relación antitrófica porque una busca establecer un buen orden y concierto (τάξις καὶ κόσμος) para el alma y la otra para cuerpo, mientras que la justicia busca reparar el orden cívico castigando el crimen y la medicina intenta reestablecer el cuerpo medicando la enfermedad y fijando una dieta.

Para ejemplificar ante los oyentes lo perjudicial (κακοῦργος), engañoso (ἀπατηλή), innoble (ἀγεννής) y servil (ἀνελεύθερος) que caracteriza la naturaleza de las

⁷⁷ El rastro de adjetivos que dedica a las prácticas o rutinas puede seguirse durante todo el diálogo hasta el final; Platón no ahorra en epítetos: “falsa apariencia (δοκοῦσιν)” (464a), perjudicial (κακοῦργος); engañosa (ἀπατηλή); innoble (ἀγεννής); servil (ἀνελεύθερος); ἀταξία; ἀδικία καὶ ἀκολασία; τὸν δὲ πονηρὸν καὶ κακῶς πράττοντα ἄθλιον; ληστοῦ βίον ζῶντα; κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος φιλία οὐκ ἂν εἴη;

⁷⁸ González Escudero (1998, p. 214).

prácticas, Sócrates expone en primer lugar el contraste entre la medicina, que según Gorgias debía estar sojuzgada a su ocupación, y la culinaria (ὀψοποιός):

Así pues, la culinaria se introduce en la medicina y finge conocer los alimentos más convenientes para el cuerpo, de manera que si, ante niños u hombres tan insensatos como niños, un cocinero y un médico tuvieran que poner en juicio quién de los dos conoce mejor los alimentos beneficiosos y nocivos, el médico moriría de hambre. (trad. Julio Calonge).

ὑπὸ μὲν οὖν τὴν ἰατρικὴν ἢ ὀψοποικὴ ὑποδέδυκεν, καὶ προσποιεῖται τὰ βέλτιστα σιτία τῷ σώματι εἰδέναι, ὥστ' εἰ δέοι ἐν παισὶ διαγωνίζεσθαι ὀψοποιόν τε καὶ ἰατρόν, ἢ ἐν ἀνδράσιν οὕτως ἀνοήτοις ὥσπερ οἱ παῖδες, πότερος ἐπαῖει περὶ τῶν χρηστῶν σιτίων καὶ πονηρῶν, ὁ ἰατρός ἢ ὁ ὀψοποιός, λιμῷ ἂν ἀποθανεῖν τὸν ἰατρόν. (*Grg.* 464d-e).

A continuación, siguiendo por el aspecto del cuerpo con el que ha comenzado su analogía, describe la cosmética (κομμωτικός)⁷⁹ que arrastra una “belleza prestada (ἀλλότριον κάλλος)” (465b; trad. Julio Calonge) y se hace pasar por la gimnástica. Y entonces muestra el conjunto de relaciones proporcionales posibles “como los geómetras (ὥσπερ οἱ γεωμέτραι)” (465b):

La cosmética es a la gimnástica lo que la sofística es a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia. Como digo, son distintas por naturaleza, pero como están muy próximas, se confunden, en el mismo campo y sobre los mismos objetos, sofistas y oradores, y ni ellos mismos saben cuál es su propia función ni los demás hombres, cómo servirse de ellos. (trad. Julio Calonge).

ἤδη γὰρ ἂν ἴσως ἀκολουθήσαις—ὅτι ὁ κομμωτικὴ πρὸς γυμναστικὴν, τοῦτο σοφιστικὴ πρὸς νομοθετικὴν, καὶ ὅτι ὁ ὀψοποικὴ πρὸς ἰατρικὴν, τοῦτο ῥητορικὴ πρὸς δικαιοσύνην. ὅπερ μέντοι λέγω, διέστηκε μὲν οὕτω φύσει, ἅτε δ' ἐγγὺς ὄντων φύρονται ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ ταῦτα σοφιστὰι καὶ ῥήτορες, καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅτι χρῆσονται οὔτε αὐτοὶ ἐαυτοῖς οὔτε οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι τούτοις. (465b-c).

⁷⁹ El *Encomio de Helena* de Gorgias comienza del modo siguiente: “armonía para una ciudad es el valor de sus hombres; para un cuerpo, la belleza; para un espíritu, la sabiduría; para una acción, la excelencia; para un discurso, la verdad (κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια, τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀκοσμία)”. (trad. Antonio Melero). Noburu Notomi (2007, p. 57) observa que κόσμος “has a double meaning: order and ornament”, de manera que no hay duda de que al decir “cosmética” puede que Sócrates no emplee la ironía, pero Platón ha elegido el término con toda la intención para descubrir y ridiculizar tanto al maestro como al discípulo.

A diferencia de las insidias lanzadas por Isócrates, Sócrates demuestra la naturaleza de estas ocupaciones y las distingue en una clasificación taxonómica cuyo valor no reside en la fuerza persuasiva de la creencia, sino en la de la verdad que se desprende de la dialéctica. Las relaciones entretejidas en este orden vacían a la práctica retórica de la fuerza o del poder que los entrenadores (διδάσκαλος) le atribuyen y arrojan un resultado en el que, dice Sócrates, “los oradores son los ciudadanos menos poderosos (ἐλάχιστον τοίνυν μοι δοκοῦσι τῶν ἐν τῇ πόλει δύνασθαι οἱ ῥήτορες)” (*Grg.* 466b). Ciertamente, el filósofo vuelve a contradecir la confianza en unas opiniones corrientes cuya consistencia parecen estar fuera de toda duda. El impulsivo Polo pierde la calma, es incapaz de seguir el razonamiento de Sócrates y en un momento dado afirma que dice “cosas chocantes y extrañas (σχέτλιος καὶ ὑπερφυῆς)” (467b); para alguien sujeto como él a la estimación corriente fijada en la opinión (δόξα), se trata de un indicio suficiente como para rechazar el discurso de Sócrates. Pero para quien, como Parménides, confía en la verdad suministrada por las ciencias y las artes, la única vía para abandonar su posición sería que Polo le refutara.

La causa de la contrariedad de Polo se encuentra en la creencia compartida con sus compañeros sobre la naturaleza del poder, que cada uno revela en un grado cada vez mayor, paralelo a su desvergüenza: el poder está vinculado en ellos a los apetitos y al mal o la injusticia, de manera que mayor poder tiene quien mayores apetitos satisface cometiendo impunemente mayores males. Pero semejante ecuación da como resultado un hombre desgraciado y digno de compasión a juicio de Sócrates, en absoluto envidiable⁸⁰. De modo que puede decirse que dos son los principios que se oponen y desarrollan estos discursos contrarios, el retórico y filosófico: la creencia en que el mayor mal es recibir

⁸⁰ Pl. (*Grg* 469a): “no se debe envidiar a los que no son envidiables ni a los desgraciados, sino compadecerlos (ὅτι οὐ χρὴ οὔτε τοὺς ἀζηλώτους ζηλοῦν οὔτε τοὺς ἀθλίους, ἀλλ’ ἐλεεῖν)”; (trad. Julio Calonge).

una injusticia contra el conocimiento de que “el mayor mal es cometer una injusticia (μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὃν τὸ ἀδικεῖν)” (469b)⁸¹. De acuerdo al primero, ejercer la tiranía, incluso con la mayor crueldad imaginable como en el caso de Arquelaos⁸², sería la mayor muestra de poder que un hombre puede poseer, porque satisface a voluntad todos sus apetitos y pasiones sin restricción, sin límite, sin freno y sin temor a ser castigado, lo cual haría envidiable a quien ocupa semejante posición. De acuerdo al segundo, el testimonio que presenta Polo puede ser un eficaz recurso retórico⁸³ pero no refuta que quien actúa como un tirano es un pobre infeliz, que haría bien en recibir su condena, puesto que “escapar al castigo es peor que sufrirlo (τὸ μὴ διδόναι δίκην τοῦ διδόναι)” (Grg. 474b; trad. Julio Calonge); con ello el alma recibe su reparación, se libra del mayor

⁸¹ Sócrates no niega que sufrir una injusticia sea un mal, sino que afirma que mayor mal aún es cometerla.

⁸² Se trata del hijo de una esclava que comete horribles crímenes para ocupar el trono de Macedonia.

⁸³ Presentar testimonios en favor de la posición que uno defiende no decide la verdad del asunto que está siendo juzgado, por más numerosos y “dignos de crédito” (εὐδοκίμους) que sean esos testigos. Incluso si todos los atenienses y extranjeros testifican contra uno solo, eso no tendría el menor valor de verdad (473e-474a): únicamente la opinión resulta fiable al orador, mientras que al filósofo no le da fiabilidad ninguna. Sócrates relata los acontecimientos del 406 a. C., durante los cuales “yo debía dirigir la votación, di que reír y no supe hacerlo”, demostrando con ello que “no soy de los políticos” (οὐκ εἰμὶ τῶν πολιτικῶν) Entonces⁸³ (473e-474 a) y, de paso, que nada absolutamente tuvo que ver con aquello. Se refiere a la condena en bloque de los generales vencedores de las Arginusas dictada por la Asamblea. El pueblo fue manipulado vilmente por Terámenes con testimonios de falsos supervivientes y de fingidos familiares hasta desatar una turba indignada que condenó a todos los generales a muerte, algo expresamente prohibido por las leyes de Atenas. Cuando la sentencia pasó a ser considerada por la Βουλή, el Consejo rechazó el decreto una primera vez, pero ante la amenaza de ser también ellos condenados, consintió en una segunda votación la injusticia. Entonces Sócrates ocupaba casualmente el cargo de πρύτανης y fue el único en negarse a respaldarla. Frente a quienes se confían a la opinión de la multitud, “yo no sé presentar en apoyo de lo que digo más que un solo testigo (μάρτυς), aquel con quien mantengo la conversación, sin preocuparme de los demás, y tampoco sé pedir más voto que el suyo; con la multitud (πολύς) ni siquiera hablo” (474a-b); Sócrates hace caso a su δαιμόνιον intermediario con lo divino, una “instancia extrarracional”, como afirma Vallejo (2017, p. 125) que no le incita a actuar de una manera determinada, sino que “lo disuade” y exhorta en lo que, según Decharneux (2015, p. 50), es “otra forma de aprehender la teología” en favor de lo individual que busca la verdad. De acuerdo con Aristóteles, la confianza obtenida por medio de testigos no es artística y pertenece a lo que llama πιστεῖς ἄντεχνοι (Rh. 1355 b36).

mal -la injusticia (ἀδικία), desenfreno (ἀκολασία), penalidades (πονηρία) (477e)- y recupera la salud (ὕγις) (478c).

En suma, “¿cuál es la mayor utilidad de la retórica? (τίς ἡ μεγάλη χρεία ἐστὶν τῆς ῥητορικῆς;)” (480 a). Según la visión que obtenemos, la utilidad de la retórica no puede ser más repudiable, puesto que trata de causar daño en la Asamblea, defiende las injusticias de los enemigos e intenta evitar que los amigos reparen las suyas.

2.3.3. Calicles

Como hemos dicho, es verosímil pensar que Calicles es un personaje de ficción cuyo vigoroso carácter y discurso se debe al arte poético de Platón, que proyecta en él las consecuencias últimas de los oradores a los que ha refutado previamente y que es capaz de desarrollar la naturaleza del discurso que sostiene Isócrates⁸⁴. Sea esto cierto o no, debe reconocerse que la incertidumbre no afecta en nada a los argumentos que expone, es decir, que los argumentos pueden afirmarse, tienen consistencia y pueden debatirse,

⁸⁴ Por lo que dice de él Sócrates (487b-c), Calicles es el anfitrión del banquete en el que Gorgias es la principal atracción y al que acuden invitados Sócrates y Querefonte. Se trata de un político, rico, ambicioso, amante del Pueblo, “but he is surely no more a democrat at heart than Hobbes or Nietzsche” (Dodds 2001, p. 13), y amigo del hermanastro del propio Platón, también llamado Demo; un oligarca, en definitiva, como Tisandro de Afidna, Andrón, hijo de Androción, implicado en el golpe que instaura el gobierno de los Cuatrocientos en los tramos finales de la guerra del Peloponeso, y Nausicides, rico propietario de molinos de grano. Es, pues, un paradigma de δημηγορία, la clase de práctica retórica que adapta sus palabras a la ocasión para seducir y sacar ventaja de la Asamblea, a quien puede relacionarse con los horrores vividos en Atenas, como traslucen las palabras de Dodds (2001=1959, p. 13), que parece darle existencia inocente y arrancada premutamente: “In the desperate last years of the Peloponnesian War, and still more in the revolutions which followed its close, a man so ambitious and so dangerously frank about it may well have forfeited his life”.

incluso a través de una tradición que alcanza hasta Nietzsche⁸⁵, con independencia de que alguien los haya proferido antes en algún momento, lo cual es, a nuestro juicio, una prueba de su verosimilitud, así como de la necesidad de la “poesía” (ποίησις) y de su aplicación en la filosofía platónica que refuta la equivocada creencia de que podemos prescindir de ella.

Calicles, en cuya exclusiva “mansión” está teniendo lugar el convite y la exhibición de Gorgias, imaginamos que no gratuita y nada accesible a la multitud, irrumpe en la conversación que Polo acaba de abandonar ante Sócrates y pregunta si este habla en serio. El discurso que sigue no continúa el método dialéctico, como hasta ahora; Calicles expone un discurso largo que, sin embargo, tampoco está dicho “a la manera retórica”, con objeto de agradar a esa multitud que él “ama”⁸⁶; se trata de un discurso que, con todo, bien puede afirmarse que está dicho “a la manera de la filosofía”, y que, de hecho, funda una posición filosófica de larguísimo recorrido histórico. Bien sea por desvergüenza o por el arrojio de su carácter o por la razón que sea, Calicles va a manifestar en público lo que “no se atreve a decir”⁸⁷ ningún otro: “en la mayor parte de los casos son contrarios

⁸⁵ Véase Enguita (2017, p. 36). El aristocratismos del filósofo alemán guarda un aire de familia con el pensamiento de que el “criterio de fuerza” posee una dimensión valorativa y normativa, no solo descriptiva, que entraña un principio de justicia, según el cual, los fuertes y privilegiados deben gobernar y dominar a los débiles.

⁸⁶ Pl. (*Grg.* 481d): “somos dos y cada uno de nosotros ama a dos objetos: yo a Alcibíades, el hijo de Clinias, y a la filosofía; y tú, a los dos Demos, al de Atenas y al hijo de Pirilampes ἐρῶντε (δύο ὄντε δυοῖν ἑκάτερος, ἐγὼ μὲν Ἀλκιβιάδου τε τοῦ Κλεινίου καὶ φιλοσοφίας, σὺ δὲ δυοῖν, τοῦ τε Ἀθηναίων δήμου καὶ τοῦ Πυριλάμπου); (trad. Julio Calonge).

⁸⁷ La idea de que un hombre debe manifestarse sin doblez y que las palabras han de concordar con el pensamiento representa un modelo de honestidad y sinceridad que es puesto en cuestión en el *Hippias menor*. Lo que encontramos aquí es ese ideal de hombre veraz que manifiesta sin doblez su pensamiento pero que, sin embargo, en su alma es malvado. Por otro lado, difícilmente un pensamiento “secreto” ha alcanzado mayor publicidad.

entre sí la naturaleza y la ley (ὥς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντί' ἀλλήλοις ἐστίν, ἥ τε φύσις καὶ ὁ νόμος)” (482e).

Así, argumenta con precisión y plantea claramente el asunto por medio de la relación de contrariedad: si algo es feo por naturaleza, es bueno por convención; si es bello por naturaleza, es malo por convención. En relación con la injusticia, sufrirla es lo más feo por naturaleza, pero por convención lo es más cometerla. Por lo tanto, entre naturaleza (φύσις) y la ley o convención (νόμος), más que una fractura o quiebra, existe una relación de contrariedad⁸⁸ y la causa de la misma se explica porque “los que establecen las leyes son los débiles y la multitud (οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποι εἰσιν καὶ οἱ πολλοί)” (Grg. 483b), y aquellos miran “a sí mismos y a su propia utilidad (πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον)” (483b), imponen un régimen de censuras y alabanzas “tratando de atemorizar” (ἐκφοβέω) legislan contra “los hombres más fuertes y más capaces de poseer mucho (τοὺς ἐρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλεον ἔχειν)” (483c), estableciendo un régimen de censuras y alabanzas. En suma, lo injusto de acuerdo a la ley o convención es un falso artificio contrario a la naturaleza, según la cual “se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más (τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλεον ἔχειν)” (483d; trad. Julio Calonge).

Hasta qué punto coincide este planteamiento con el de Isócrates, tal como aquel pudo exponerlo en *Contra los sofistas* y *Elogio de Helena*, no es algo que pueda decirse con exactitud, pero, a nuestro juicio, la recomposición filosófica a través de Calicles de

⁸⁸ Esteban Enguita (2017, p. 37): “(...) el plano de la naturaleza y el de la ley o convención, dos dominios que no solo son diferentes, sino que se oponen en lo que se refiere a lo justo, lo bueno y lo bello. Lo bueno o lo que debe ser conforme a la naturaleza se enfrenta, como su antítesis, a la prescripción y los valores contenidos en el nómos establecido por los hombres”.

su discurso sí resulta verosímil; Isócrates, recordemos, pedía la cantidad de diez minas⁸⁹ para entrenar con su práctica a los bien dotados o nacidos (εὐφυής) (Isoc. 13.14), a los que la excelencia (ἀρετήν) les era connatural (Isoc. 13.21). Estas condiciones apuntan a determinados privilegiados, a quienes se distingue axiológicamente con criterios incluso de tipo biológico; únicamente estos poseen, a causa de su superior naturaleza, las condiciones para recibir el entrenamiento de Isócrates, y este será quien logre que transmitan a sus discursos la máxima fuerza para imponerse y vencer en la “arena pública”, lo cual es expresión de la mayor utilidad para un ciudadano. En ello no va a emplear ninguna técnica o conocimiento, ningún conjunto ordenado de reglas que, por otra parte, niega que exista, ni acerca de la justicia ni acerca de la composición de piezas oratorias⁹⁰; él aporta una competencia o “saber hacer” que exhibe en sus discursos y sirve a los jóvenes de ejemplo e imitación. De ahí lo que Jaeger llama (1933, p. 849), la “cautela acerca de la utilidad de la educación” que manifiesta Isócrates, cuya enseñanza se reduce en la juventud a tres o cuatro años⁹¹. Este precisamente es el asunto que Calicles aborda

⁸⁹ Juan Manuel Guzmán (1979, p. 159, n. 6): “Isócrates pedía diez minas”. Según Marrou (1985, p. 114): “La tarifa era de mil dracmas, pero los precios, según es sabido, bajaron después de Protágoras y sufrieron desde entonces la amenaza de la competencia, lo cual no impidió que Isócrates hiciera fortuna, ayudado, es cierto, por los regalos llenos de munificencia con que lo colmaban algunos discípulos, Timoteo o Nicocles por ejemplo”.

⁹⁰ Jaeger (1933, p. 851): “Isócrates reconoce el carácter empírico de la retórica, y ya sea o no legítimo definirla como una verdadera *techne* -cosa que Platón negaba en el *Gorgias*- aquel se atiene estrictamente a su carácter empírico”. Marrou (1985, p. 112): “En cuanto a su enseñanza propiamente dicha, Isócrates conservó siempre un vivo deseo de eficacia práctica: como él mismo lo ha explicado, se dedicaba a formar o bien otros profesores como él (es éste uno de los rasgos permanentes de nuestra tradición clásica: la enseñanza, en nuestros cursos de letras, selecciona los mejores individuos para elevarlos a la condición de maestros), o bien técnicos en la discusión, ἀγωνισταί, o bien, sobre todo, hombres cultos, aptos para juzgar atinadamente y para intervenir con soltura en las conversaciones de la vida mundana”.

⁹¹ Marrou (1985=1971, p. 114): “La enseñanza impartida por Isócrates era: una especie de enseñanza superior. que coronaba, al finalizar la adolescencia, un ciclo de estudios preparatorios, sólo fugazmente aludido en los discursos del maestro, por suponérselos conocidos y como sobreentendidos de por sí”.

a continuación, porque desde su punto de vista, la convención griega es contraria a la ley de la naturaleza (κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως) (483e)” por la que Jerjes, por ejemplo, intentó conquistar la Hélade, y es responsable de moldear (πλάσσω) a los jóvenes leones (ὥσπερ λέοντας) con “encantos y hechizos (κατεπάδοντές τε καὶ γοητεύοντες)” (483e) hasta convertirlos en esclavos (καταδουλόω). Pero mientras su esperanza de que “llegue a existir un hombre con índole adecuada (φύσιν ἱκανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ)” (484a) que destruya esta convención e instaure la auténtica justicia se cumple, alguien que pueda reunir el poder del rey persa o como el admirado rey macedónico Arquelaos, Calicles censura a Sócrates por la educación con la que moldea a los hombres:

Está muy bien ocuparse de la filosofía en la medida en que sirve para la educación, y no es desdoro filosofar mientras se es joven; pero si cuando uno es ya hombre de edad aún filosofa, el hecho resulta ridículo, Sócrates, y yo experimento la misma impresión ante los que filosofan que ante los que pronuncian mal y juegan (trad. Julio Calonge).

φιλοσοφίας μὲν ὅσον παιδείας χάριν καλὸν μετέχειν, καὶ οὐκ αἰσχρὸν μαιρακίῳ ὄντι φιλοσοφεῖν: ἐπειδὴ δὲ ἤδη πρεσβύτερος ὢν ἄνθρωπος ἔτι φιλοσοφεῖ, καταγέλαστον, ὃ Σώκρατες, τὸ χρῆμα γίγνεται, καὶ ἔγωγε ὁμοιότατον πάσχω πρὸς τοὺς φιλοσοφοῦντας ὥσπερ πρὸς τοὺς ψελλιζομένους καὶ παίζοντας. (485 a).

Efectivamente, a Calicles le resulta vergonzoso e insultante extender la educación a la edad adulta, tal como hacen Sócrates o Platón⁹², porque las excelentes condiciones naturales del individuo, la casta de un hombre a la que él fía el dominio sobre los demás, resulta insuficiente, inválida y despreciada si es preciso completarla con una educación que intente formar adecuadamente durante toda su vida. Pero, además, porque la utilidad a la que está orientada la filosofía, tal como puede él concebirla, es a la justicia natural y a un dominio del más fuerte que debe destruir el orden falso de la convención o la ley

⁹² Cambiano (1995, p. 128): “Una de las diferencias más llamativas entre la figura del filósofo Sócrates y la de los sofistas -tal y como aparece sobre todo en Platón- consistía precisamente en el hecho de que la enseñanza filosófica era extendida también a la edad adulta y prácticamente no tenía fin. La escuela filosófica que instituyó Platón en el s. IV a. C., no en el ágora sino cerca del gimnasio de la Academia, no estaba basada en distinciones de edad”.

(νόμος), y la enseñanza de Sócrates parece ir en el sentido opuesto, en el de debilitar a los hombres bien nacidos y hacerles inferiores, indefensos y expuestos a merced de sus enemigos. Por ese motivo, con una condescendencia -a nuestro juicio- que ya hemos visto anteriormente Calicles aconseja finalmente a Sócrates:

Pero, amigo, hazme caso: *cesa de argumentar, cultiva el buen concierto de los negocios* y cultívalo en lo que te dé reputación de hombre sensato; *deja a otros esas ingeniosidades*, que más bien, es preciso llamas insulseceas o charlatanerías, *por las que habitarás en una casa vacía*; imita, no a los que discuten esas pequeñeces, sino a los que tienen riqueza, estimación y otros muchos bienes. (trad. Julio Calonge).

ἀλλ' ὦγαθέ, ἐμοὶ πείθου, “παῦσαι δὲ ἐλέγχων, πραγμάτων δ' εὐμουσίαν ἄσκει”, καὶ ἄσκει ὁπόθεν δόξεις φρονεῖν, “ἄλλοις τὰ κομπὰ ταῦτα ἀφείς”, εἴτε ληρήματα χρὴ φάναι εἶναι εἴτε φλυαρίας, “ἐξ ὧν κενοῖσιν ἐγκατοικήσεις δόμοις”: ζηλῶν οὐκ ἐλέγχοντας ἄνδρας τὰ μικρὰ ταῦτα, ἀλλ' οἷς ἔστιν καὶ βίος καὶ δόξα καὶ ἄλλα πολλὰ ἀγαθὰ. (486c-d).

Decir que Calicles es una simple máscara de Isócrates no haría justicia ni a la capacidad poética ni a la filosofía de Platón, si es que ambas pueden despegarse; ni el carácter (ἦθος) ni el discurso (λόγος) que desarrolla son una copia idéntica de lo que se oye en Atenas, pero la imitación que ha creado introduciendo diferencias capta con verosimilitud (τὸ εἰκός) lo que es (τὸ οὐν) comparte con una multitud de individuos de su misma clase; es decir, capta la idea (ἰδέα) de la práctica retórica. Ciertamente, en la Academia están dedicados a eso que Calicles, o Isócrates, o cualquiera de ellos podría decir: su quehacer es refutar (ἐλέγχω) la opinión corriente (δόξα); su ocupación es el “sentido para la belleza de las acciones (πραγμάτων δ' εὐμουσίαν⁹³)”, no el de los negocios; son dados las sutilidades o ingeniosidades (κομπὰ⁹⁴), aunque esto también puede entenderse en el sentido de que son unos hombres refinados y sutiles; y eso de que

⁹³ Según LSJ: “sense for beauty and art”. Debe señalarse que la Academia está dedicada legalmente a las Musas, como ya hemos apuntado.

⁹⁴ Según LSJ: “nice, refined, gentlemanly; smart, clever, ingenious”.

sus discursos son meras tonterías sinsentido (ληρήματα⁹⁵) y charlatanerías (φλυαρία⁹⁶) están acostumbrados a oírsele decir a Isócrates, que les acusa de “charlatanes (φλυαροῦντας)” (Isoc. 13.11), “charlatanería (ἀδολεσχίαν)” (13.8; 13.11). ¿Debería entonces aceptar uno el consejo que Calicles da a Sócrates y dejar de emular (ζηλόω) a los hombres que se ocupan de tales pequeñeces o nimiedades (ἄνδρας τὰ μικρὰ ταῦτα), o “mezquindad (μικρολογία)”⁹⁷, como la llama Isócrates?

El discurso de Calicles no es que sea, a nuestro juicio, paralelo al de Isócrates, es que se trata de una recomposición verosímil que recoge la naturaleza de lo que es la práctica retórica con la que aquel ha atacado la actividad y enseñanza de Platón y fija un tipo (τύπος) universal. En cualquier caso, Calicles ha expuesto una posición sobre el modo en que Sócrates ha de vivir, de manera que la refutación a la tesis debe demostrar que no es cierta la relación de contrariedad entre la naturaleza y la convención y que tanto las leyes como la educación integral atacadas por Isócrates comparten un orden y concierto común con lo natural; es decir, que hay justicia en el individuo y la ciudad.

2.3.4. El modo de vivir recto

Sócrates inicia entonces “una investigación sobre si un alma vive rectamente o no (βασανιεῖν ἱκανῶς ψυχῆς περὶ ὀρθῶς τε ζώσης” (487a) o, “cómo debe ser un hombre y qué debe practicar y hasta qué grado en la vejez y en la juventud (ποῖόν τινα χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ τί ἐπιτηδεύειν καὶ μέχρι τοῦ, καὶ πρεσβύτερον καὶ νεώτερον ὄντα)” (487e;

⁹⁵ Según LSJ: “silly talk, nonsense”

⁹⁶ Según LSJ: “nonsense, foolery, in word or deed”

⁹⁷ Cf. Isoc. (13.8; 13.11). Mantemos la traducción de Julio Calonge, aunque desde nuestro punto de vista el sentido con el que lo afirma Isócrates tiene más que ver con la insignificancia y nimiedad de los asuntos de los que hablan y se ocupan.

trad. Julio Calonge); la pregunta sobre el poder de la técnica y la enseñanza de Gorgias ha conducido a otra pregunta por el modo en que el alma vive rectamente, que Calicles, con su gran educación y la sinceridad y el arrojo del que carecen Gorgias y Polo, va a ayudar a clarificar.

Para aclarar el difícil y bello problema que ha sido planteado van a seguir un método que la “sabiduría” de Calicles no podría rechazar, en el que “la conformidad de mi opinión con la tuya será ya, realmente la consumación de la verdad (τῷ ὄντι οὖν ἢ ἐμῇ καὶ ἢ σῇ ὁμολογία τέλος ἤδη ἔξει τῆς ἀληθείας)” (487e; trad. Julio Calonge), es decir, la conversación regresa al método dialéctico. Conforme a las preguntas que Sócrates le dirige a Calicles tratando de precisar lo justo por naturaleza y quién es el más poderoso, el mejor y el más fuerte que naturalmente tiene derecho a imponerse sobre su contrario, este afirma que “más poderoso, mejor y más fuerte” efectivamente “son la misma cosa” (488d); entre los tres términos hay pues identidad, esa igualdad de la que el dialéctico, como un geómetra, se sirve para definir con el pensamiento espacios que la creencia u opinión confunde. Pues bien, como ha de reconocerse que lo más poderoso (τὸ κρείττον) por naturaleza es la multitud que aprueba las leyes, también ella es la más poderosa y, sin duda, quienes la pueblan los mejores, de modo que debe de admitirse que también por naturaleza lo más justo es lo que por convención impone la multitud en las leyes, lo que en consecuencia refuta el principio del derecho natural del fuerte opuesto por Calicles a la ley o convención, así como sus derivadas: cometer una injusticia es más feo y deshonesto que padecerla, tanto por convención como por naturaleza; conservar la igualdad es justo tanto por convención como por naturaleza.

Por consiguiente, es muy posible que no dijeras la verdad en tus anteriores palabras, ni que me acusaras con razón, al decir que son cosas contrarias la ley y la naturaleza. (trad. Julio Calonge)

ὥστε κινδυνεύεις οὐκ ἀληθῆ λέγειν ἐν τοῖς πρόσθεν οὐδὲ ὀρθῶς ἐμοῦ κατηγορεῖν λέγων ὅτι ἐναντίον ἐστὶν ὁ νόμος καὶ ἡ φύσις. (489b).

Calicles evita esta primera refutación volviendo atrás y negando que los mejores (βελτίων) y los más fuertes (ισχυρότεροι) puedan asimilarse a la multitud (πολύς), “chusma de esclavos y gentes de todas clases, sin ningún valer, excepto quizá ser más fuertes de cuerpo (συρφετὸς [...] δούλων καὶ παντοδαπῶν ἀνθρώπων μηδενὸς ἀξίων πλὴν ἴσως τῷ σώματι ἰσχυρίσασθαι)” (489c). En su opinión, los mejores y más poderosos son “los más aptos (τοὺς ἀμείνους)” (489e) entendidos, no como los más juiciosos que en cada arte u oficio juzgan mejor los asuntos específicos a su dominio, sino como “los de buen juicio para el gobierno de la ciudad οἱ [...] εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα φρόνιμοι” y “los más decididos (ἀνδρεῖοι)” (491b) que, como él mismo, no se arredran a la hora de hacer lo que piensan (νοέω) ni se apocan “por la debilidad del espíritu (διὰ μαλακίαν τῆς ψυχῆς)” (491b; trad. Julio Calonge). Pues bien, de acuerdo al principio del derecho natural del más fuerte estos son los que en justicia deberían ser privilegiados en la ciudad con más propiedades y riquezas.

Ahora bien, Sócrates gira la conversación del dominio o gobierno de la ciudad hacia el gobierno de sí mismos, el gobierno del alma, puesto que esto es prioritario y anterior a dominar o gobernar a otros (491d), y aclara que entiende por tales a “los que son moderados (σώφρονα ὄντα)” y “se controlan⁹⁸ a sí mismos, y sus placeres y apetitos (ἐγκρατῇ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν)” (491d; n.t.). Y en efecto, “moderados” son, desde la perspectiva de lo que la multitud censura y sanciona con la ley, pero desde la perspectiva del derecho natural del fuerte son “idiotas (ἡλιθίους)” (491e). En este sentido, la norma para vivir rectamente de acuerdo a este principio de justicia que defiende Calicles y los oradores es enunciada del modo siguiente:

el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz

⁹⁸ Según DRAE, “control” es “dominio, mando, preponderancia” y “controlar” es “ejercer el control sobre algo o alguien” y “moderarse”.

de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo. (trad. Julio Calonge).

δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἔαν ὥς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὥς μεγίσταις οὖσαις ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν αἰεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται. (491e-492a).

La causa de esta “inversión de los valores” se encuentra en una natural debilidad y falta de arrojo de la multitud que por condición les impide satisfacer sus deseos. Pero tras sus censuras y sanciones, está, dice Calicles, “la verdad que tú dices buscar: la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se las alimenta, constituyen la virtud y la felicidad (τῇ ἀληθείᾳ, ὃ Σώκρατες, ἦν φῆς σὺ διώκειν, ὃδ' ἔχει: τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία)” (492c).

En este punto, Sócrates abandona sus preguntas y argumentación y cuenta algo que ha oído de sabios –“yo he oído de sabios (ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν)”- (493a); de este modo, conecta con el procedimiento corriente y fiable, en el contexto de una cultura oral, de un ateniense común para informarse: el rumor (φήμη⁹⁹). Excepto que lo transmitido a través de esta fuente, tal vez de significado profético, es una enseñanza acerca del alma y los deseos; Sócrates relata que “un hombre ingenioso¹⁰⁰ contando mitos (τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ)” (493 a; n. t.) decía que el alma “es como un tonel agujereado (ὥς τετρημένος εἷη πίθος)” (493b), incapaz de ser llenada con nada; “esto está probablemente fuera de lugar (ταῦτ' ἐπεικῶς μὲν ἐστὶν ὑπὸ τι ἄτοπα)” (493c; n. t.), dice Sócrates, pero a través del mito¹⁰¹ muestra una imagen con la que pretende

⁹⁹ Según LSJ: “A. utterance prompted by the gods, significant or prophetic saying; report, rumour of uncertain and mysterious origin. B. any voice or words, speech, saying”.

¹⁰⁰ Calicles ha conminado a Sócrates a abandonar esas “ingeniosidades” en las que está ocupado y este hombre de Sicilia o Italia, es, según Sócrates, del mismo estilo “ingenioso”.

¹⁰¹ Brisson (2005, p. 157): “Aunque sea un discurso inverificable, el mito constituye el medio por el cual se comunica el saber de base compartido por todos los miembros de una colectividad, asegurando su transmisión de generación en generación. Y aunque no comparta el carácter de necesidad del discurso argumentativo, el relato en que consiste el mito no constituye en absoluto un instrumento privilegiado para

persuadir (πείθω) a Calicles para anteponer la preferencia por “una vida ordenada que tenga suficiente y se dé por satisfecha siempre con lo que tiene (τὸν κοσμίως καὶ τοῖς ἀεὶ παροῦσιν ἱκανῶς καὶ ἐξαρκούντως ἔχοντα βίον” a una vida de desfreno (493c; trad. Julio Calonge).

A la serie de oposiciones que Sócrates ha ido enlazando ante los oyentes del diálogo, entre una manera de hablar larga y corta, un conjunto de prácticas feas y unas técnicas bellas, un discurso concebido como lucha y un diálogo donde los interlocutores mutuamente se ayudan, etc., ahora se añade la oposición, de cara a orientarse correctamente o felizmente (εὐδαίμων), entre una vida desenfrenada y una vida “ordenada (κόσμιος)” (493d), moderada (σώφρων). Pero la imagen propuesta en el mito no logra cambiar de parecer a Calicles y, ante su ineficacia persuasiva¹⁰², Sócrates vuelve a la dialéctica para distinguir el bien y el placer (495 a) de la identidad entre ambos en la cual Calicles coloca la felicidad.

Y básicamente ofrece dos argumentos, a nuestro juicio, para ello: los placeres y los males cesan antes que los bienes y los males (497d), por un lado, y placeres y dolores son similares en los valientes-buenos y cobardes-malos durante la batalla, por ejemplo, de manera que el si el placer fuera idéntico al bien no habría manera de distinguir unos de otros (499b-c). Ante esto, Calicles rectifica su posición y pasa a admitir, con bastante

modificar el comportamiento de la parte inferior del alma humana, pudiendo presentarse esta acción como extraordinaria, a la manera de la que producen encantamiento y hechizo, o como ordinaria, a la manera de la que emplea la persuasión en general”. Zamora Calvo (2010, p. 26): “Mientras que el μῦθος cuenta una serie de hechos que solo guardan entre ellos relaciones contingentes del género de las que se entablan en el mundo sensible, el λόγος desarrolla argumentos dirigidos a la tesis formulada. Y, mientras que el λόγος es un discurso del que se puede verificar la adecuación con la realidad a la que se dirige, el μῦθος habla de realidades de las que es preciso admitir su existencia, pero de las que es imposible ofrecer una descripción satisfactoria, que haga posible su aprehensión por los sentidos o por el intelecto”.

¹⁰² El mito no resulta persuasivamente eficaz con Calicles porque él es ajeno a la colectividad de hombres sabios de la que procede.

enojo y entre reproches¹⁰³ a la mezquindad de Sócrates (497b; 497c), que hay placeres y dolores buenos y malos, pero el hacerlo supone el abandono de su tesis y asumir que el criterio para clasificarlos está en función del bien, es decir, de un fin superior: “¿acaso no piensas tú también que el fin (τέλος) de todas las acciones es el bien (τὸ ἀγαθόν) y que es preciso hacer todas las demás cosas por el bien, y no éste por las demás cosas?”¹⁰⁴ (499e-500 a; trad. Julio Calonge).

Calicles ha perdido todo el ímpetu con el que irrumpió en el diálogo y asiente casi exánime: la dialéctica ha vuelto a demostrar su poder ante el orador. Pero más importante aún es que ahora podemos unir la taxonomía de las prácticas deshonrosas y de las técnicas bellas a este fin bueno al que todas las acciones humanas deben orientarse y entonces juzgar cuál es el modo de vivir rectamente. En efecto, las prácticas deshonrosas están orientadas “al placer sin lo mejor” (τοῦ ἡδέος [...] ἄνευ τοῦ βελτίστου) (465a), al “agrado (χάριτος) (462c), la “adulación (κολακεία)” (463b), mientras que las técnicas bellas tienen como fin lograr el bien o la salud (εὐεξία) (464a) - (ὕγις) (478c). Calicles, que había amonestado a Sócrates para que cambiara de vida, tiene aquí la demostración a la cuestión “de qué modo hay que vivir (ὄντινα χρὴ τρόπον ζῆν)” (500c; trad. Julio Calonge). Por supuesto, las técnicas se proponen ese fin, no como una aspiración vacía, sino como un objeto cuya naturaleza examinan. Así, las técnicas buscan comprender la causa de lo que hacen y pueden dar razón de todos sus actos, motivo por el cual ellas son un modo de conocer y las prácticas una actividad enteramente irracional. En este sentido, entre esas actividades que agradan a muchos se han de contar

¹⁰³ Contrasta en esto con su maestro Gorgias, que ha admitido no ser el tipo de hombre pendenciero que ahora su Calicles demuestra ser. Con ello, el de Leontinos cobra un carácter venerable que resalta aún más la bajeza de su discípulo y viene a demostrar que, efectivamente, su práctica no enseña la justicia.

¹⁰⁴ ἄρα καὶ σοὶ συνδοκεῖ οὕτω, τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἕνεκα δεῖν πάντα τᾶλλα πράττεσθαι ἀλλ’ οὐκ ἐκεῖνο τῶν ἄλλων;

los concursos de cítara, los coros y ditirambos (501e), la tragedia etc.: “toda actividad poética es en cierto modo una forma de oratoria popular (δημηγορία ἄρα τίς ἐστὶν ἡ ποιητική)” (502e).

2.3.5. Las dos clases de retórica

El diálogo comienza a plantearse en este punto un problema que no ha sido considerado hasta ahora y obliga, en cierto modo, a nuestro juicio, a reconducir lo establecido. No hay duda de que la manera retórica de hablar y sus característicos discursos largos se oponen a la manera de hablar socrática, con sus interrogaciones y respuestas cortas: son muchas las cosas que las distinguen y de ellas hemos hablado suficientemente. Y no hay duda tampoco de que la práctica retórica que trata de agradar a los oyentes constituye una actividad irracional, que no examina la naturaleza de su actividad y no puede dar razón de las causas por las que actúa. Pero a partir de aquí, Sócrates comienza a abrir paso a la posibilidad de una retórica que no busca agradar a los ciudadanos y no es propiamente una práctica, sino que se ajusta a las condiciones establecidas para el arte de la legislación (νομοθετικός) y la justicia (δικαιοσύνη), las dos partes ecualizables de lo que llama “la política sobre el alma” (τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν) (463e; 464b). Y si los oradores, aunque sea alguna vez, “pronuncian sus discursos inquietándose por el bien de los ciudadanos (εἰσὶ μὲν γὰρ οἱ κηδόμενοι τῶν πολιτῶν λέγουσιν ἢ λέγουσιν)” (503 a; trad. Julio Calonge) como observa Calicles, entonces basta para reconocer lo siguiente:

Es suficiente. Pues si esto es doble, uno sería sin duda adulación y vergonzosa oratoria popular; lo otro, en cambio, bello, el procurar que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y esmerarse por decir lo mejor, ya sea agradable o desagradable para los que lo oyen. Pero esta retórica tú no la viste jamás; o bien, si puedes decir oradores de esta especie, ¿por qué no me has dicho ya quién es? (n.t.).

ἐξαρκεῖ. εἰ γὰρ καὶ τοῦτό ἐστι διπλοῦν, τὸ μὲν ἕτερόν που τούτου κολακεία ἂν εἴη καὶ αἰσχροὶ δημηγορίαι, τὸ δ' ἕτερον καλόν, τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν. ἀλλ' οὐ πώποτε σὺ ταύτην εἶδες τὴν ῥητορικὴν; ἢ εἴ τινα ἔχεις τῶν ῥητόρων τοιοῦτον εἰπεῖν, τί οὐχὶ καὶ ἐμοὶ αὐτὸν ἔφρασας τίς ἐστιν; (503a-b)

La respuesta de Calicles es negativa, pero el hecho de que el amante del Demo confirme completamente -en su forma de aoristo- que él no ve¹⁰⁵ (εἶδον) entre los actuales oradores ninguno ocupado en hacer mejores a los ciudadanos, no refuta la clase de retórica opuesta a la práctica que se ha demostrado dialécticamente, porque al menos puede ser, es una posibilidad, y si puede ser entonces es. Quizá apelar a la prioridad de la razón y la esencia frente a la sensación y las contingencias, como se hace mínimamente aquí¹⁰⁶, no sea un argumento suficientemente potente como para hacer triunfar la revolución que Sócrates está promoviendo en el modo de hablar, de componer discursos, actuar políticamente y en definitiva, de vivir, pero no cabe duda, a nuestro juicio, de que Sócrates sostiene que hay una retórica bella y promueve políticamente un vuelco al orden de cosas instituido en el siglo anterior. Tal es el sentido de la crítica con el que son censurados los

¹⁰⁵ Según Middle Liddle: “aorist εἶδον retains the proper sense of to see”; “εἶδες” es la segunda persona de singular de aoristo indicativo activo.

¹⁰⁶ Vallejo (2017, p. 35): “En relación con la tarea del filósofo gobernante, esto significa que sus criterios no pueden extraerse de la existencia fáctica de las cosas, como hacen los políticos al uso, sino de un dominio ideal, que es el que debe fundamentar su paradigma. La perfección de las ideas es independiente de la existencia, se deriva de su unidad esencial y es el fundamento de una concepción normativa de la política que pretende juzgar las cosas no como son sino como deben ser. La coherencia del pensamiento platónico debe ser juzgada a la luz de la relación de su concepción del ser con la naturaleza del paradigma en el que debe basarse el filósofo gobernante, la cual no es diferente de la perspectiva desde la que los interlocutores construyen con Sócrates los planos de la ciudad ideal. Pericles había afirmado que el sistema político ateniense era un modelo (*parádeigma*, Thuc. II 37, 1) seguido por otros estados. Pero el filósofo gobernante tiene que sobrepasar el plano de las realidades fácticas y las opiniones acreditadas que tenían una importancia vital en el sistema político de la democracia ateniense. El filósofo gobernante debe ser ‘un pintor de constituciones u organizaciones políticas’ (*politeía*, 501c5), mas ha de recurrir a un ‘paradigma divino’ (503e)”.

grandes oradores o políticos anteriores a los desastres de la Guerra del Peloponeso y las sediciones que les siguieron.

Ciertamente, ninguno de los ilustres oradores antiguos -Temístocles, Cimón, Milcíades e incluso Pericles- de glorioso recuerdo se ajusta tampoco a las condiciones exigidas para ser un artesano de la retórica: al realizar sus obras, han descuidado la “forma (εἶδος)” (503e) que debía adoptar su producto, a la que todo artesano mira para fabricar algo, ya sea esto un objeto, un cuerpo o un alma, y no han tomado en consideración el orden (τάξις) y proporción¹⁰⁷ (κόσμος) del que resulta una buena obra, un cuerpo saludable y lo análogo en el alma: la justicia (δικαιοσύνη) y moderación (σωφροσύνη) producidas con la convención¹⁰⁸ (νόμιμος¹⁰⁹) y la ley (νομός)¹¹⁰.

Pero precisamente por ello, queda refutado el principio que fundamenta las prácticas políticas y la manera de vivir helena y sentadas las bases para una intervención de una naturaleza filosófica nueva; la tesis de la oposición entre naturaleza y convención o ley defendida por Calicles, que desde ese momento se deja llevar en el diálogo,

¹⁰⁷ O concierto o armonía, como también sería legítimo traducir.

¹⁰⁸ Según DRAE: “Norma o práctica admitida tácitamente, que responde a precedentes o a la costumbre”.

¹⁰⁹ Según LSJ: “conformable to custom, usage”.

¹¹⁰ Pl. (*Grg.* 503e-504a; n.t.): “Como todos los demás artesanos, que ponen cada uno su atención en su propia obra y añade a la obra lo que añade seleccionando no sin un plan, sino de tal manera que aquello que está obrando contenga una forma determinada. Por ejemplo, si te fijas en los pintores, arquitectos, constructores de naves y en todos los demás artesanos, cualesquiera que sean, observarás cómo cada uno coloca todo lo que coloca en un orden determinado y obliga a cada parte a sobresalir y ajustarse a las otras, hasta que todo lo hecho se dispone unido y proporcionado. Igualmente, los demás artesanos y también los que hemos nombrado antes, los que cuidan del cuerpo, maestros de gimnasia y médicos, ordenan y conciertan, en cierto modo, el cuerpo (ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ βλέποντες πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον ἕκαστος οὐκ εἰκῇ ἐκλεγόμενος προσφέρει πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν, ἀλλ’ ὅπως ἂν εἶδος τι αὐτῷ σχῆ τοῦτο ὃ ἐργάζεται. οἷον εἰ βούλει ἰδεῖν τοὺς ζωγράφους, τοὺς οἰκοδόμους, τοὺς ναυπηγούς, τοὺς ἄλλους πάντας δημιουργούς, ὅντινα βούλει αὐτῶν, ὡς εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῇ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα: καὶ οἱ τε δὴ ἄλλοι δημιουργοὶ καὶ οὗς νυνδὴ ἐλέγομεν, οἱ περὶ τὸ σῶμα, παιδοτρίβαι τε καὶ ἱατροί, κοσμοῦσί που τὸ σῶμα καὶ συντάττουσιν).

desfallece, así como el pensamiento de Isócrates de que ningún arte puede generar en el alma la excelencia y la justicia que solo los hombres bien nacidos poseen. Efectivamente, el arte y el alma de los oyentes a quienes se dirige poseen ambos un fundamento común en la naturaleza que produce tanto los bellos discursos como las convenciones y leyes que conducen el alma a lo mejor: la justicia y moderación. Ese fundamento es la “forma” y su equivalente “orden y proporción” entre las partes del todo, a la que el artesano mira para añadir, con esmero y de acuerdo a un plan, lo que está produciendo. El hecho de que el pendenciero de Calicles no pueda nombrar, limitado como está a la opinión corriente (δόξα), ni uno solo entre los actuales ni entre los antiguos oradores que se haya dedicado a esta bella retórica es una contingencia que nada prueba, pues la esencia encontrada por medio de la razón es superior y domina sobre lo fáctico o existencial.

Pero tal vez, a los oyentes de los diálogos que deben juzgar los ataques de Isócrates y la réplica de Platón el proyecto de instaurar una retórica conforme a la justicia no sea lo suficientemente atractivo ni suficientemente noble y valiente para su espíritu. Así que para no dejar el discurso “sin cabeza”¹¹¹ (ἄνευ κεφαλῆς)” (505d) y coronar la obra, Sócrates añade todavía un último argumento que invita a todos, nuevamente, a refutar si alguien encuentra en él algo falso:

Es absolutamente forzoso, Calicles, que el hombre moderado, según hemos expuesto, ya que es justo, decidido y piadoso, sea completamente bueno; que el hombre bueno ejecute sus acciones bien y convenientemente, y que el que obra bien sea feliz y

¹¹¹ Véase n. 41 Cap. 1. Para que el discurso no sea un monstruo sin cabeza, las partes deben guardar una proporción con el todo que le confiera la unidad de un ser vivo y la belleza seductora de Helena que Gorgias mismo había dejado dicho en su *Encomio de Helena*: ella “con un solo cuerpo muchos cuerpos congregó de hombres orgullosos de sus grandes merecimientos (ἐνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν ἐπὶ μεγάλοις μέγα φρονούντων)” dice primero Gorgias (DK 82.11.4), para más adelante añadir: “la palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas (λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ.)” (11. 8; trad. de Antonio Melero). La metáfora es empleada abundantemente por Platón (*Tim.* 69 a6-b2, *Phdr.* 264c; *Lg.* 752 a2-4).

afortunado; y, al contrario, que sea desgraciado el perverso y que obra mal. (trad. Julio Calonge)

ὥστε πολλή ἀνάγκη, ὦ Καλλίκλεις, τὸν σῶφρονα, ὥσπερ διήλθομεν, δίκαιον ὄντα καὶ ἀνδρεῖον καὶ ὅσιον ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελέως, τὸν δὲ ἀγαθὸν εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν ἂν πρᾶττει, τὸν δ' εὖ πράττοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα εἶναι, τὸν δὲ πονηρὸν καὶ κακῶς πράττοντα ἄθλιον. (507b-c).

Es absolutamente necesario que quien es moderado y justo, y actúa bien y con valor, aquel que escoge el modo de vivir de la filosofía del que Sócrates es modelo y ejemplo a seguir, obtenga como útil resultado el acompañamiento del buen guía y la felicidad. Porque ninguna otra cosa puede conseguirse cuando uno ajusta el alma, acciones y discurso al orden (κοσμιότης), amistad (φιλία) y convivencia (κοινωνία) que, según los sabios, “gobiernan al cielo, la tierra, a los dioses y a los hombres (οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους)” (507e-508 a) y presta toda su atención a la “idea” o a “la igualdad geométrica (ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ)” (508a). Y mientras este obtiene semejante resultado, el otro desgraciado “lo que vive es una vida de bandido (ληστοῦ βίον ζῶντα)” (507e; n. t.).

Pues un hombre así no puede ser grato ni a otro hombre ni a ningún dios, porque es incapaz de convivencia, y el que no es capaz de convivencia tampoco lo es de amistad. (trad. Julio Calonge)

οὔτε γὰρ ἂν ἄλλῳ ἀνθρώπῳ προσφιλεῖς ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος οὔτε θεῶ: κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος, ὅτῳ δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη. (507e).

Esta exhortación a vivir justamente está dirigida a seducir al oyente y estaría fuera de lugar juzgar si los ilustres oradores antiguos fueron felices o unas desdichadas bestias rapaces. De modo que, una vez el auditorio tiene un motivo añadido para sumarse al proyecto académico de instaurar una retórica bella, pueden pasar a examinarse las obras de aquellos en función de lo mejor que lograron hacer a sus conciudadanos. Pericles, el más grande seguramente de todos ellos, debe ser censurado¹¹² porque, como demuestra

¹¹² Pl. (*Grg.* 516d; trad. Julio Calonge): “Por consiguiente, Pericles no era un buen político (οὐκ ἄρ' ἀγαθὸς τὰ πολιτικά Περικλῆς ἦν ἐκ τούτου τοῦ λόγου)”.

la condenada dictada contra él por los atenienses al término de su vida, después de años de gobierno, volvió “más fieros (ἀγριωτέρους)”, “más injustos y peores (ἀδικωτέρους τε καὶ χείρους)” (516c) a sus gobernados. Y dado que Cimón fue condenado al ostracismo, Temístocles, además de ello, al destierro, y Milcíades salvó de la muerte únicamente gracias a la intervención del πρότασις¹¹³, debe concluirse que ninguno moderó al pueblo y, más aún, sus “charlatanerías” (φλυαρία) causaron “la crisis de debilidad (ἡ καταβολὴ αὕτης τῆς ἀσθενείας) (519a) que sus víctimas elogian. Pero al juzgar a los oradores antiguos en un discurso tan largo, Sócrates no opera de manera diferente a como haría cualquier otro orador popular (519d) y este hecho no debe ser pasado por alto.

Porque al caer en la cuenta de ello, Sócrates revela una posibilidad que el negarse a obrar injustamente -como particularmente muestra su acción como πρότασις-, a servir vilmente y adular a la ciudad, a oficiar como maestro de excelencia da verosimilitud:

Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades (κομπά) que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal. (trad. Julio Calonge)

οἶμαι μετ’ ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν: ἅτε οὖν οὐ πρὸς χάριν λέγων τοὺς λόγους οὓς λέγω ἐκάστοτε, ἀλλὰ πρὸς τὸ βέλτιστον, οὐ πρὸς τὸ ἥδιστον, καὶ οὐκ ἐθέλων ποιεῖν ἃ σὺ παραινεῖς, τὰ κομπὰ ταῦτα, οὐχ ἔξω ὅτι λέγω ἐν τῷ δικαστηρίῳ. (521d-e)

Pero Sócrates, por supuesto, con un πάθος trágico, no se hace esperanzas sobre el éxito que pueda correr al obrar así. Así que quizá para animar el alma ante las injusticias que le puedan sobrevenir, cierra el diálogo “dispuesto a decir una narración (ἐθέλω λόγον λέξαι)” (522e; n. t.).

¹¹³ También Sócrates ocupó accidentalmente esa magistratura, como anteriormente ha sido comentado, e hizo el “ridículo”.

2.4. La τέχνη ῥητορική en el *Fedro*

Evidentemente, la competición entre la escuela de Isócrates y la Academia no cesa tras la circulación del *Gorgias* ni su referencia desaparece en las obras llamadas de madurez que le siguen: el *Fedón*, el *Banquete*, la *República* y el *Fedro*. Digamos que la competición cambia de curso, se lanza por otros derroteros, pero en el último de estos diálogos, escrito “en torno al año 370 a. C.”, según Lledó (1986, p. 293), Platón vuelve a colocar en escena la retórica.

Esta obra es fundamental para la argumentación que estamos siguiendo, dado que, en ella, entre muchísimas otras cosas, son establecidas, en dialéctica con las que Isócrates emplea en su escuela, las concretas condiciones técnicas que regulan la retórica filosófica de la Academia y han de conducir a la seducción (πείθω) de los jóvenes griegos como Fedro. La cuestión que lleva al enunciado de esas condiciones es formulada tras razonar Sócrates que el oficio de logógrafo no es censurable en modo alguno, pero sí lo es “el no hablar ni escribir bien, sino mal y con torpeza (τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἀλλ’ αἰσχροῶς τε καὶ κακῶς)” (*Phdr.* 258d)¹¹⁴; y “¿cuál es, pues, la manera de escribir o no escribir bien? (τίς οὖν ὁ τρόπος τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν;” (*Phdr.* 258d; trad. Emilio Lledó).

Pues bien, “la razón por la que (τὸν λόγον ὅπη)” se habla o escribe “bellamente (καλῶς) y “por la que no (καὶ ὅπη μὴ)” (259e) es, en primer lugar, que “el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar

¹¹⁴ Lesky (1989=1963, p. 614): “La decadencia económica de la casa paterna durante las conmociones bélicas (cf. *Antídosis* 161) le impulsó a procurarse dinero y se dedicó a la profesión de logógrafo, es decir, a escribir discursos judiciales para otros. Debido a que Isócrates en sus últimos años negó haber ejercitado esta actividad, se ha suscitado una polémica cuyas resonancias percibimos en Dioniso de Halicarnaso”. Podemos inferir la referencia de este comentario que enuncia Sócrates a Isócrates, que al negar públicamente haberse dedicado al vil oficio de “logógrafo” no cometería nada tan censurable como escribir mal.

(τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδυῖαν τὸ ἀληθὲς ὧν ἂν ἐρεῖν περὶ μέλλῃ)” (*Phdr.* 259e; trad. Emilio Lledó). No debe sorprendernos que el muchacho se extrañe y comente que él ha oído decir “que quien pretende ser orador, no necesita aprender (μανθάνειν) qué es, en verdad, justo (τὰ τῷ ὄντι δίκαια), sino lo que opine (τὰ δόξαντα) la gente que es la que va a juzgar”¹¹⁵ (*Phdr.* 259e-260a), si relacionamos esa posición con lo escrito por Isócrates ya en el *Elogio de Helena* de que “es mucho más importante tener una opinión razonable (δοξάζειν) sobre cosas útiles que saber (ἐπίστασθαι) con exactitud cosas inútiles”¹¹⁶ (Isoc. 10.5). Incluso quien desea comprar un caballo para defenderse de los enemigos necesita saber distinguirlo de un asno antes, observa Sócrates, si no quiere ser destruido por los enemigos¹¹⁷. Ahora bien, el conocer la verdad de los asuntos que uno va a tratar en un discurso debe convencer al oyente “de que si no filosofa como debe, no será nunca capaz de decir nada sobre nada (ἐὰν μὴ ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἱκανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός)” (*Phdr.* 261a); es decir, debe demostrar al oyente la necesidad de aquello que Isócrates llama despectivamente “charlatanería” de todas las formas posibles¹¹⁸.

Es una condición que deben cumplir incluso quienes, de acuerdo a una concepción antilógica del discurso y habiéndose dedicado al oficio de “logógrafo”, son capaces de defender ante los tribunales dos posturas contrarias¹¹⁹ y pretenden engañar a los jueces o a la asamblea con sus artimañas. Hasta un orador así, carente de escrúpulos

¹¹⁵ οὐκ εἶναι ἀνάγκην τῷ μέλλοντι ρήτορι ἔσεσθαι τὰ τῷ ὄντι δίκαια μανθάνειν ἀλλὰ τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει οἵπερ δικάσουσιν, οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ' ὅσα δόξει.

¹¹⁶ ἐνθυμουμένους ὅτι πολὺν κρεῖττον ἐστὶ περὶ τῶν χρησίμων ἐπιεικῶς δοξάζειν ἢ περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι.

¹¹⁷ Los oyentes, probablemente algunos de ellos caballeros, deben recibir el comentario primero con sorna, luego con terror, al comprender que las razones que llevan a la derrota de Atenas y la muerte de parientes y amigos se debe a la acción de estos peligrosos retóricos.

¹¹⁸ ἀδολεσχίαν (Isoc 13.8; 13.11); φλυαρία (Isoc. 13.11); τεθρεῖα (Isoc. 10.4).

¹¹⁹ Isoc. (10.4; trad. Juan Manuel Guzmán): “es fácil desarrollar un discurso falso sobre lo que uno se proponga (ῥάδιόν ἐστι, περὶ ὧν ἂν τις πρόθῃται, ψευδῇ μηχανήσασθαι λόγον)”.

y de vergüenza, “que pretende engañar (ἀπατάω) a otro y no ser engañado debe distinguir (διαείδω), con la mayor precisión (ἀκριβής), la semejanza y desemejanza de las cosas”¹²⁰ (*Phdr.* 262a) e ir más allá de “la caza de opiniones (δόξας δὲ τεθηρευκώς)” (*Phdr.* 262c)¹²¹. Efectivamente, si el orador no “ve” (οἶδα) con el pensamiento las ideas, es decir, si no conoce, no apreciará las diferencias de las cosas y haciendo que la semejanza entre unas y otras conduzca su alma al engaño. Y precisamente esto, “conducir el alma” (ψυχαγωγία) o “seducir” es en lo que consiste la retórica:

¿No es cierto que, en su conjunto, la retórica sería el arte de conducir las almas por medio de palabras, no sólo en los tribunales y en otras reuniones públicas, sino también en las privadas, igual se trate de asuntos grandes como pequeños, y que en nada desmerecería su justo empleo por versar sobre cuestiones serias o fútiles¹²²? (trad. Emilio Lledó).

ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἢ αὐτῇ σμικρῶν τε καὶ μεγάλων περὶ, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τό γε ὀρθὸν περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον; (*Phdr.* 261 a).

¹²⁰ δεῖ ἄρα τὸν μέλλοντα ἀπατήσῃν μὲν ἄλλον, αὐτὸν δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι, τὴν ὁμοιότητα τῶν ὄντων καὶ ἀνομοιότητα ἀκριβῶς διειδέναι.

¹²¹ Este argumento está en consonancia con la distinción de la *República* (382 a-c) entre lo “verdaderamente falso” (ἀληθῶς ψεῦδος) que odian tanto hombres como dioses, “ser engañado en el alma con respecto a la realidad τῇ ψυχῇ περὶ τὰ ὄντα ψεύδεσθαι”, y “lo falso en narraciones (ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος)”, los mitos (μυθολογίαις) que, en ciertos casos, pueden ser y dignos. Asimismo, también está en línea con el paradójico principio discutido en el *Hippias Menor* (372 a), de que “los que mienten voluntariamente son mejores que los que lo hacen sin querer (οἱ ἐκόντες ψευδόμενοι βελτίους ἢ οἱ ἄκοντες)” (*Hp. Mi.* 371e), puesto que “un hombre sin capacidad para mentir e ignorante no podría ser mentiroso (ἀδύνατος ἄρα ψεύδεσθαι ἀνὴρ καὶ ἀμαθὴς οὐκ ἂν εἴη ψευδής)” (*Hp. Mi.* 366b). Véase Rubén Álvarez (2012, p. 109 ss.).

¹²² Esta apreciación amplía el límite de la retórica del ámbito político o forense en sentido restringido y de los banquetes privados a cualquier conversación, en línea con lo que sostiene Parménides (*Prm.* 130c-d): “Y en lo que concierne a estas cosas que podrían parecer ridículas, tales como el pelo, barro y basura, y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia, ¿también dudas si debe admitirse, de cada una de ellas, una Forma separada y que sea diferente de esas cosas que están ahí, al alcance de la mano? ¿O no? (ἢ καὶ περὶ τῶνδε, ὧς Σώκρατες, ἃ καὶ γελοῖα δόξειεν ἂν εἶναι, οἷον θρίξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος ἢ ἄλλο τι ἀτιμωτάτον τε καὶ φαυλότατον, ἀπορεῖς εἴτε χρὴ φάναι καὶ τούτων ἐκάστου εἶδος εἶναι χωρὶς, ὃν ἄλλο αὖ ἢ ὧν τι ἡμεῖς μεταχειριζόμεθα, εἴτε καὶ μή;)” (trad. Santa Cruz).

No es casualidad que Platón recurra ahora a esta fórmula y defina la retórica como una “conducción” o “seducción del alma” (ψυχαγωγία); Isócrates emplea idéntica expresión en *A Nicocles*¹²³, poco después vuelve a utilizarla en *Evágoras*¹²⁴ y las fechas de redacción de ambos escritos, alrededor del 370 a. C.¹²⁵, permiten suponer que fueron escritas en fechas muy próximas al *Fedro*. Si la obra de Platón es, a nuestro juicio, posterior, como posterior lo es el *Gorgias* a *Contra los Sofistas* y *Elogio de Helena*, es porque únicamente así puede funcionar la ironía y la dialéctica, y los oyentes entonces juzgar adecuadamente ambas “filosofías”.

Ahora bien, además de enunciar la primera y básica condición que debe cumplir el joven que, como Fedro, desea llegar a poseer el arte retórica, incluso el que pretenda mentir, y que conduce necesariamente a la filosofía, Sócrates expone por medio de una analogía el orden y concierto entre las partes en el que se ha de disponer la idea a lo largo del discurso:

Todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que, al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo. (trad. Emilio Lledó).

δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῷον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα. (264c).

¹²³ Isoc. (2.49; trad. Juan Manuel Guzmán): “queda demostrado a quienes desean cautivar el alma de sus oyentes que deben evitar reprender y aconsejar, y en cambio, han de decir lo que, a su juicio, agrade más a la multitud (τοιούτων οὖν παραδειγμάτων ὑπαρχόντων, δέδεικται τοῖς ἐπιθυμοῦσι τοὺς ἀκροωμένους ψυχαγωγεῖν, ὅτι τοῦ μὲν νουθετεῖν καὶ συμβουλεύειν βουλεύειν ἀφεκτέον, τὰ δὲ τοιαῦτα λεκτέον οἷς ὁρῶσι τοὺς ὄχλους μάλιστα χαίροντας)”.

¹²⁴ Isoc. (9.10; trad. Juan Manuel Guzmán): “aunque el estilo y las ideas no sean felices, [los oradores] seducen a sus oyentes con su buen ritmo y simetría (ὥστ’ ἂν καὶ τῇ λέξει καὶ τοῖς ἐνθυμήμασιν ἔχη κακῶς, ὅμως αὐταῖς ταῖς εὐρυθμίαις καὶ ταῖς συμμετρίαις ψυχαγωγοῦσι τοὺς ἀκούοντας)”.

¹²⁵ *A Nicocles*, *Evágoras* y *Nicocles* es una serie de elogios que Isócrates dedica a los reyes de Salamina, en Chipre: Evágoras y su hijo Nicocles. Evágoras muere en el 374 a. C. y veinte años más tarde, por fuentes indirectas, se sabe que lo ha hecho su hijo. Según Juan Manuel Guzmán (1979, p. 268), “todos estos datos permiten fechar este discurso [*A Nicocles*] hacia el año 370 a. C.”. En cuanto a *Evágoras*, la datación propuesta en los estudios varía del 370 a. C., la más temprana, al 362 a. C., la más tardía (*idem* p. 302).

Es preciso que las partes del discurso estén dispuestas de tal modo que confieran a la totalidad la unidad de un ser vivo, con su cabeza (κεφαλή), medio (μέσος) y extremo (ἄκρος), y no a la manera de un monstruo acéfalo¹²⁶; en ese “ser vivo”, hermoso y seductor en cierto modo como el cuerpo de Helena, ha de estar pues proyectada la idea que el pensamiento puede contemplar, o debe ser el reflejo de esa forma bella y buena que produce lo mejor en el alma de los oyentes.

Por otro lado, Sócrates explica asimismo el método que ha de seguirse en esta técnica peculiar que conduce hasta la idea de algo (lo justo, el amor etc.) y finalmente hasta la seducción. En primer lugar, hay que distinguir en ello lo que es opinión de la gente y lo que no lo es¹²⁷. Sobre esta distinción, hay dos especies de operaciones que realizar; la primera sería “conducir hasta ser capaz de ver en una única idea lo que está disperso en muchos lugares, para que se haga claro lo que quiere enseñar definiendo cada cosa (εἰς μίαν τε ιδέαν συννοῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ)” (265d; n. t.); es decir, esta operación consiste en contemplar y comprender desde un punto de vista único las múltiples opiniones diseminadas entre la gente que se creen sobre algo o sobre un asunto. Hacia atrás, la operación inversa o refleja (τὸ πάλιν) a esta consiste “a través de las especies ser capaz de cortar por sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrar ninguna de sus partes, acometiendo al modo de un mal carnicero (εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ’ ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον)” (265e; n. t.). Pues bien, dice Sócrates:

¹²⁶ Según LSJ, ἀκέφαλος: “headless; οἱ ἀκέφαλοι, fabulous creatures in Libya”. Cf. n. 41 Cap. 1; n. 107. Cap. 2.

¹²⁷ Pl. (*Phdr.* 263b): “es necesario que haya dividido sistemáticamente todas estas cosas, y captado algunas características de cada una de estas dos especies, o sea de aquella en la que la gente está divagando, y de aquella en la que no (δεῖ ταῦτα ὁδῶ διηρησθαι, καὶ εἰληφέναι τινὰ χαρακτῆρα ἑκατέρου τοῦ εἶδους, ἐν ᾧ τε ἀνάγκη τὸ πλῆθος πλανᾶσθαι καὶ ἐν ᾧ μή)”; (trad. Emilio Lledó).

Y de esto es de lo que yo soy amante, Fedro, de las separaciones¹²⁸ y reuniones¹²⁹ que hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo yo “yendo tras sus huellas como tras las de un dios”. (trad. Emilio Lledó)

τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὃ λέγειν τε καὶ φρονεῖν: ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὄραν, τοῦτον διώκω 'κατόπισθε μετ' ἔχνιον ὥστε θεοῖο'. (*Phdr.* 266b).

En el contexto de una técnica retórica definida precisamente como una “conducción del alma (ψυχαγωγία)” (261a), es de resaltar que Sócrates hable de “concitar”, en el sentido de “reunir personas o cosas” según el DRAE, que podría tener el verbo griego que él emplea: συναγωγή. El juego de palabras parece poner en relación la seducción con una operación básica de estos que son llamados a continuación “dialécticos” (διαλεκτικούς) y conduce al oyente a comprender la retórica en los términos fijados por la filosofía de la Academia.

Resta hablar más propiamente de la retórica y aquello que le da poder o fuerza (δύναμις) no son las ingeniosidades o “adornos del arte (τὰ κομψὰ τῆς τέχνης), el “proemio”, “superconfirmación”, “iconología” (*Phdr.* 266d) y todos esos términos accesorios empleados por los entrenadores de discurso; el “método (μέθοδος)” (269d) a seguir es la “garrulería y meteorología acerca de la naturaleza (ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως περὶ)” (*Phdr.* 270 a), dice Sócrates, con evidente ironía hacia las acusaciones que Isócrates lanzó contra Platón y con las que, desde nuestro punto de vista, intentó conseguir la misma condena para él que había sido dictada para Anaxágoras y Sócrates¹³⁰. Ahora bien, la investigación que la técnica retórica debe acometer no es sobre

¹²⁸ Διαίρεσις en lenguaje médico significa “dissección”, según LSJ; “división”, además de géneros en especies, también en sentido matemático, o en métrica, la descomposición de una línea o verso en partes menores; “distinción” etc.

¹²⁹ Συναγωγή, si es de personas, según LSJ, “assembling, meeting”; de cosas, “gathering in of harvest”.

¹³⁰ Pericles es citado ahora elogiosamente, a diferencia del *Gorgias*, precisamente por su capacidad para la “meteorología”, esto es, para investigar sobre la naturaleza de los astros, que adoptó con su amistad hacia Anaxágoras.

los astros, sino sobre “la naturaleza del alma” (ψυχῆς φύσις) (270b) a la que debe proporcionar “las palabras y prácticas de conducta que acabarán transmitiéndole la convicción y la excelencia que quieras (τῇ δὲ λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους πειθὼ ἦν ἂν βούλῃ καὶ ἀρετὴν παραδώσειν)” (270b; trad. Emilio Lledó).

Los pasos o el método de esa investigación acerca de la naturaleza del alma son, como para los de cualquier cosa:

Primero de todo hay que ver, pues, si es simple o presenta muchos aspectos aquello sobre lo que queremos ser técnicos nosotros mismos, y hacer que otros puedan serlo; después, si fuera simple, examinar su poder, cuál es la capacidad que, por naturaleza, tiene de actuar sobre algo, o de padecer algo y por quién; y si tiene más formas, habiéndolas enumerado, ver cada una de ellas como se verían las que eran simples, y qué es lo que por naturaleza hace y con qué y qué es lo que puede padecer, con qué y por quién. (trad. Emilio Lledó).

πρῶτον μὲν, ἀπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστὶν οὗ περὶ βουλευσόμεθα εἶναι αὐτοὶ τεχνικοὶ καὶ ἄλλον δυνατοὶ ποιεῖν, ἔπειτα δέ, ἂν μὲν ἀπλοῦν ἦ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ, ἐὰν δὲ πλείω εἶδη ἔχῃ, ταῦτα ἀριθμησάμενον, ὅπερ ἐφ’ ἐνός, τοῦτ’ ἰδεῖν ἐφ’ ἐκάστου, τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ; (*Phdr.* 270d)

Este método evita caminar a ciegas, continúa diciendo Sócrates, en referencia a la práctica de Isócrates, pues “mostrará con precisión lo que es propio de la naturaleza de aquello hacia lo que dirige sus palabras: esto será en cierta medida el alma (τὴν οὐσίαν δείξει ἀκριβῶς τῆς φύσεως τούτου πρὸς ὃ τοὺς λόγους προσοίσει: ἔσται δέ που ψυχὴ τοῦτο)” (270e; n.t.)¹³¹.

En suma, Platón ha establecido en el *Gorgias* un proyecto político revolucionario basado en una técnica retórica que, al contrario que la práctica desarrollada por la tradición coronada en Isócrates, busca producir lo mejor, la excelencia y la justicia en el alma, es decir, la ciudad de la que el individuo es una parte. En el *Fedro*, ante una juventud

¹³¹ Según LSJ, οὐσία: “that which is one's own, one's substance, property”. Hemos mantenido el significado corriente que tiene el término tratando de evitar las connotaciones derivadas de una tradición escolar a la que, en este contexto, aún es ajena la filosofía de Platón y que interpretaría “esencia”, “entidad” o “sustancia” etc.

que puede aún debatirse por la seducción de la escuela de Isócrates, la Academia ofrece una técnica retórica basada en el conocimiento de la naturaleza de aquello de lo que uno habla y hace discurso, y ofrece, además, un método para lograrlo: el dialéctico. La técnica dialéctica aplicada hacia la seducción de los oyentes en cualquier conversación dada, tanto en la asamblea como en los banquetes privados en los que se compite por hacer el discurso más bello, debe investigar en primer lugar la naturaleza del alma de los oyentes; es decir, la investigación sobre la esencia o sustancia o entidad del alma es una condición previa a la adquisición de la técnica retórica, pero derivada de los fines que aquella se propone: en la medida en que el fin de la técnica retórica es producir lo mejor en el alma, es decir, la ciudad, ha de investigar primero cuál es la naturaleza del alma, debe analizar si es simple, sus especies de acuerdo al poder o capacidad que poseen, y a través de qué actúa y bajo qué padece.

Y una vez cumplida esa investigación sobre el alma, una vez determinado, primero, si el alma es simple, segundo, con qué actúa por naturaleza y bajo qué padece, entonces podrá ya disponer “los géneros de discursos y de almas y sus pasiones, adaptando cada uno a cada una, y enseñando qué alma es la que se deja, necesariamente, persuadir por ciertos discursos y a causa de qué, y por qué a otra le pasa todo lo contrario (τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα δίδεισι πάσας αἰτίας, προσαρμόττων ἕκαστον ἐκάστῳ καὶ διδάσκων οἷα οὕσα ὑφ’ οἷων λόγων δι’ ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἢ μὲν πείθεται, ἢ δὲ ἀπειθεῖ)” (271b; trad. Emilio Lledó). Pero la retórica es un arte donde las no son siempre igual y el conocimiento de lo general tal vez no sirva al caso que circunstancialmente se dé en esa ocasión. Así que a los pasos establecidos para poseer el arte, Sócrates añade aún otro: “es necesario fijarse en qué pasa con los casos concretos y cómo obran (δεῖ δὴ ταῦτα ἱκανῶς νοήσαντα, μετὰ ταῦτα θεώμενον αὐτὰ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε καὶ πραττόμενα)” (271d; trad. Emilio Lledó); “sabiendo de la oportunidad de

decir algo en tal momento o de callárselo (προσλαβόντι καιρούς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον)” es cuando el artesano “ha llegado a la belleza y perfección en la posesión del arte, mas no antes (καλῶς τε καὶ τελέως ἐστὶν ἡ τέχνη ἀπειργασμένη, πρότερον δ’ οὐ)” (272 a; trad. Emilio Lledó).

De cualquier forma, Sócrates cierra este discurso advirtiéndole de la dificultad y esfuerzo que requiere lograr semejante destreza, todo un contrapunto a aquello otro dicho por Isócrates ya en *Contra los sofistas*: “Yo sostengo que no es muy difícil llegar a dominar la habilidad profesional (ἐπιστήμη) de los procedimientos con los que pronunciamos y componemos todos los discursos”¹³² (Isoc. 13.14). Por el contrario, el camino o método es “largo y escabroso (ἀπὴ καὶ τραχεῖαν)” (272c) y el arte no puede adquirirse “sin mucho trabajo (ἄνευ πολλῆς πραγματείας)” (273e):

trabajo que el hombre sensato no debe emplear en hablar y tratar con los hombres, sino, más bien, en ser capaz de decir lo que es grato a los dioses y de hacer, también, todo lo que les agrada en la medida de sus fuerzas. (trad. Emilio Lledó).

ἦν οὐχ ἕνεκα τοῦ λέγειν καὶ πράττειν πρὸς ἀνθρώπους δεῖ διαπονεῖσθαι τὸν σῶφρονα, ἀλλὰ τοῦ θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι, κεχαρισμένως δὲ πράττειν τὸ πᾶν εἰς δύναμιν. (*Phdr.* 273e).

Concluye Sócrates mirando a un público que contempla desde la eternidad, unos espectadores cuya inmortal bondad no puede ser complacida de la misma manera que la de los mortales que son nuestros “compañeros de esclavitud” (274 a). Así y todo, dice finalmente el buen Sócrates: “pero en verdad que es bello que, quien con lo bello se atreve, soporte también lo que tenga que soportar (ἀλλὰ καὶ ἐπιχειροῦντί τοι τοῖς καλοῖς καλὸν καὶ πάσχειν ὅτι ἂν τῷ συμβῇ παθεῖν)” (274 a-b; trad. Emilio Lledó).

¹³² φημί γὰρ ἐγὼ τῶν μὲν ἰδεῶν, ἐξ ὧν τοὺς λόγους ἅπαντας καὶ λέγομεν καὶ συντίθεμεν, λαβεῖν τὴν ἐπιστήμην οὐκ εἶναι τῶν πάνυ χαλεπῶν, ἦν τις αὐτὸν παραδῶ μὴ τοῖς ῥαδίως ὑπισχνουμένοις ἀλλὰ τοῖς εἰδόσι τι περὶ αὐτῶν.

2.5. La τέχνη ῥητορική de Aristóteles

Aristóteles nace en el 384 a. C. en Estagira, “una ciudad libre de Macedonia” (Vigo 2007, p. 1), pocos años después de que la réplica del *Gorgias*¹³³ a los ataques de Isócrates plantee, además, toda una revolución en la manera de vivir, de actuar políticamente y de hacer discurso que, por supuesto, no pasa desapercibida en el resto de la Hélade. Siendo un joven huérfano de 17 años, a la edad en que los muchachos comienzan la ἐφηβεία, es enviado a Atenas por un pariente llamado Próximo (Ross, 2013=1923, p. 21) para ingresar en la Academia¹³⁴; podemos descartar que la decisión se tomara con el propósito de prepararle para desempeñar allí ninguna magistratura: como meteco, su participación en la vida política ateniense únicamente sería indirecta y considerada una injerencia; sin embargo, su difunto padre ha llegado a ser médico y amigo personal de Amintas III, y es probable que los contactos en la corte no se hayan perdido, así que no podemos descartar que, al enviar al hijo de Nicómaco a Atenas después de años de instrucción y lecturas, su tutor haya buscado prepararlo para desempeñar alguna función en Pelas, la capital del reino. Después de todo, como dice Düring (2005=1963, p. 25): “Platón fundó su escuela con el fin de ganar para su ideal a la joven generación y no propiamente para realizar investigación científica. Él quería educar a la gente joven para la vida política”.

Es el 367/6 a. C.; tan solo cinco años después, Aristóteles entrega para su circulación un escrito en honor de Grilo, el hijo de Jenofonte caído en la batalla de Mantinea del 362 a. C. A partir de los escasos comentarios posteriores relativos a la obra,

¹³³ Véase n. 46. Las fechas más tempranas hablan del 387 y la más tardía el 385 a. C.b

¹³⁴ A nuestro juicio, la tesis, minoritaria, como señala Vigo (2007, p. 2), de que ingresó inicialmente en la escuela de Isócrates poco fundamento puede tener porque la defensa de la retórica por parte Aristóteles no supone ninguna posición intermedia entre la postura de Platón y la de Isócrates, como aquella supone, sino un ajuste completo con lo sostenido desde la Academia.

parece que Aristóteles argumenta en ella contra los que “pretenden que la retórica es una cierta cualidad natural” (*Fr. 2 Ins.* II.17.4), algo que merecerá más tarde la repuesta de Cefisodoro por parte de la escuela de Isócrates¹³⁵; Aristóteles, con solo 22 años, se convierte en una figura destacada del proyecto filosófico de la Academia.

A nuestro juicio, su concepción de la técnica retórica se ajusta a los parámetros precisos que Platón establece en el *Fedro* en base a los puntos siguientes que nos parecen fundamentales¹³⁶:

1º. Aristóteles es un miembro sobresaliente de la Academia y, por supuesto, se alinea con ella en su frontal oposición a la que él la llama “costumbre (συνήθεια)” de Isócrates, una completa incapacidad técnica que le impide dar razón de las causas por las que logra la confianza, además de hacerle dado a la insidia y calumnia (διαβολή).

2º. Concibe la dialéctica también como una técnica -no ya el supremo conocimiento- relacionada además en una cierta manera con la retórica, como pone de manifiesto que una es la antístrofa (ἀντίστροφος) de la otra.

3º. Atribuye una naturaleza propia, como indica el término παραφύεξ, a la técnica retórica, en cierto modo unida a la dialéctica y la política o estudio de los caracteres.

4º. Explica las causas por las que opera o funciona la técnica, a través de la articulación de las πίστεις ἔντεχνοι que toman como punto de partida para su producción artística las opiniones corrientes (τὰ ἔνδοξα).

¹³⁵ Castro Caeiro & Mesquita (2014, p. 131) “De acordo com Jacoby, que recenseia o passo de Quintiliano 393, tem sido sustentado queo Grilo era fundamentalmente um texto polémico não contra a retórica em geral, mas contra certos professores de retórica. O ataque é feito tendo como base os numerosos autores de elogios ao filho caído do ponto de vista do pai Xenofonte”.

¹³⁶ En el mismo sentido, dice Düring (2005, p. 195) “la *Retórica* fue escrita naturalmente después del *Fedro*”.

5°. Comprende, como un paso previo indispensable, la investigación acerca de la naturaleza del alma de los oyentes y, particularmente, de las emociones, que desempeñan un importante papel tanto en la educación de los muchachos como en la convivencia y armonía de la ciudad.

Este ajuste o continuidad con el programa “retórico” establecido por Platón puede ayudar a comprender el marco general en el que se inscribe la técnica retórica de Aristóteles y despejar algunas confusiones. Sin embargo, nuestro objetivo aquí no es tanto demostrar la identidad o semejanza entre ambos planteamientos, cuanto explicar los términos y las líneas en que se basa concretamente esta técnica retórica.

2.5.1. La crítica a la retórica de Isócrates

La retórica practicada por Isócrates no es una técnica y él mismo, por tanto, no es un artesano. No tenemos constancia de ningún escrito en el que haya admitido poseer un arte tal, todo lo más que leemos en sus discursos es la opinión de que él es una suerte de “entrenador” (διδάσκαλος) que fortalece los discursos y prepara a los bien nacidos o de buena índole natural para destruir a los oponentes en la “arena pública”. Si esas condiciones individuales, descritas en términos biológicos incluso, no han producido la excelencia y la justicia, no puede proporcionarlas un arte.

Por su parte, en el comienzo de la *Retórica*, Aristóteles vincula la constitución de una técnica a la existencia de un “camino” (ὁδός) o “método” (μέθοδος) que permite conocer (θεωρέω) la causa (αἰτία) por la cual “tienen éxito los que [van] a través de una costumbre y los que [van] por sí mismos (ἐπιτυχάνουσιν οἱ τε διὰ συνήθειαν καὶ οἱ ἀπὸ

τοῦ αὐτομάτου)” (*Rh.* 1354 a9; n. t.)¹³⁷, obviamente situados en un nivel de conocimiento inferior al de quien adquiere el arte. Este planteamiento es desarrollado ampliamente en el Libro I de la *Metafísica*, donde explica el universal deseo de saber (οἶδα) que por naturaleza (φύσις) poseen los hombres (*Metaph.* 980 a20) y, entre los crecientes grados de conocimiento, distingue con esmero la experiencia (ἐμπειρία), por un lado, del arte (τέχνη) y la ciencia (ἐπιστήμη), por otro. Afirma entonces que la experiencia es una forma de saber intermedia entre la sensación y el arte, que “en la práctica parece no diferir nada del arte (πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν)” (*Metaph.* 981 a13; n. t.); hasta reconoce que “los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso que los que poseen la teoría, pero no la experiencia (μᾶλλον ἐπιτυχάνουσιν οἱ ἔμπειροι τῶν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας)” (981 a14-15; trad. Tomás Calvo), puesto que aquellos aciertan “con lo particular (καθ’ ἑκάστων)” (981 a16) y el arte atiende más bien a “lo general (καθόλου)” (981 a17), y cuando descuida lo concreto “fallará muchas veces (πολλάκις διαμαρτήσεται)” (981 a24; n. t.). Pero existe una diferencia que los distingue también axiológicamente:

Y esto porque los unos saben la causa y los otros no. Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, la causa. Por ello, en cada caso consideramos que los que dirigen la obra son más dignos

¹³⁷ Según LSJ, ἐπιτυχάνω: “hit the mark; meet with; attain to, reach, gain one's end, succeed in doing, to be lucky; converse”. Iván de los Ríos (2008, p. 138): “τυχάνω y τεύχω perfilan, de este modo, las bases de la progresión semántica de τύχη, desde el encuentro, el hallazgo y la obtención en el vocabulario bélico de la *Ilíada*, hasta la fabricación, la preparación y la entrega por parte de los dioses de todo aquello que les acontece a los hombres. No es de extrañar, entonces, que las primeras apariciones de τύχη coicidan en una dirección de sentido que apunta hacia la donación y la generosidad (diosa de la fertilidad y la abundancia, representaciones con la cornucopia) y, principalmente, a la localización en el plano de lo divino del origen y la causa del acontecimiento relativo a los mortales. Τύχη será, por tanto, la entrega, el hallazgo imprevisto de lo que nos es concedido como regalo o don preparado por los dioses”. Según Aubenque (2010=1963, p. 111-2): “la intención [de Aristóteles] no es oponer el arte al empirismo vacilante y azaroso sino, por el contrario, oponerlo a la ciencia” y “la filosofía aristotélica de la contingencia explica que el arte no tiene su destino ligado a los progresos de la ciencia sino a los fracasos de la ciencia”.

de estima, y saben más, y son más sabios que los obreros manuales: porque saben las causas de lo que están haciendo. (trad. Tomás Calvo).

τοῦτο δ' ὅτι οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν οἱ δ' οὔ. οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν: οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν. διὸ καὶ τοὺς ἀρχιτέκτονας περὶ ἕκαστον τιμιωτέρους καὶ μᾶλλον εἰδέναι νομίζομεν τῶν χειροτεχνῶν καὶ σοφωτέρους, ὅτι τὰς αἰτίας τῶν ποιουμένων ἴσασιν. (*Metaph.* 981 a29-b1).

Además, añade Aristóteles en este punto, “ser capaz de enseñar (τὸ δύνασθαι διδάσκειν ἐστίν)” es un indicio que permite distinguir “el que sabe del que no sabe (τοῦ εἰδότος καὶ μὴ εἰδότος)” (981 b7); es decir, si hemos entendido bien, Isócrates no solo no posee la técnica, sino que tampoco puede enseñar aquello que desconoce por estar ceñido a la experiencia.

Ahora bien, la causa es también denominada “principio (ἀρχή)” (*Metaph.* 981 b29) y la sabiduría (σοφία), definida en función del “conocimiento acerca de ciertos principios y causas (περὶ τινὰς ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη)” (*Metaph* 982 a1), es mayor cuanto más fundamentales son esos principios. Pero estos principios o causas, ¿de qué son principio? ¿Qué es lo que principian? Pues de acuerdo con Aristóteles son principios de un movimiento (κίνησις) en sentido restringido, o cambio (μεταβολή) en sentido amplio¹³⁸, procesos de transformación que tienen lugar inseparablemente - hylemórficamente- unidos a una materia (ὕλη), a un sustrato (ὑποκείμενον) en el que suceden o pasan (συμβαίνω) tales alteraciones (ἀλλοίωσις), a lo largo de las cuales, sin

¹³⁸ Vigo (2017, p. 387-8): “‘Cambio’ es la noción más amplia que se aplica a toda forma del devenir y el movimiento. Aristóteles distingue cuatro formas o especies del cambio, que se distinguen entre sí por estar vinculadas con cuatro categorías diferentes, a saber: cambio según la sustancia, cuyas dos especies son la generación (γένεσις) y la corrupción (φθορά); cambio según la cualidad, al que Aristóteles da el nombre genérico de alteración (ἀλλοίωσις); cambio según la cantidad, cuyas dos especies son el crecimiento (αὔξησις) y la disminución (φθίσις); y cambio según el lugar, al que Aristóteles llama genéricamente traslación (φορά). De estos cuatro tipos de cambio procesuales solo los tres últimos constituyen movimientos, mientras que el cambio sustancial no es movimiento, pues en dicha forma de cambio el objeto individual no mantiene su identidad a lo largo del proceso, sino que viene a existir o deja de existir a través de él”.

embargo, se mantiene un esquema de identidad o forma¹³⁹ (μορφή) configuradora activamente del objeto que proviene de algo (ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) y posee una orientación hacia un fin (τέλος). En los productos de un arte, como un zapato, una escultura o una obra como los λόγοι ἐκδεδομένοι o λόγοι ἐξωτερικοὶ, el movimiento o cambio no es propiamente natural, de acuerdo con Aristóteles, porque esta clase de transformación está reservada a los vivientes, esferas celestes incluidas, que poseen naturaleza (φύσις): “un cierto principio y causa del moverse y del permanecer en reposo en aquello en lo cual está presente primariamente, por sí mismo y no por accidente (ὥς οὐσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ’ αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός) (*Ph.* 192 b21-23; trad. Guillermo Echandía)”, así como para cuatro los elementos fundamentales (aire, agua, tierra, fuego). Pero, aunque las obras del arte retórica no tienen propiamente naturaleza, ello no significa que carezcan de causas y que sea particularmente una de las cuatro, la causa final, aquella que regula e impone los cambios que deben operarse hasta completar la obra; de acuerdo con Platón, esa finalidad consiste en producir el vigor o salud del alma (εὐεξία) (*Grg.* 464a) o (ὕγιής) (*Grg.* 478c) en los oyentes con la seducción (πείθω) o (ψυχαγωγία) (*Phdr.* 261a); de acuerdo con Aristóteles, más que conseguir la seducción de los oyentes o la salud de los pacientes, si consideramos el caso del médico, “pues el médico no lo hace sano (οὐδὲ γὰρ ἰατρικῆς τὸ ὑγιᾶ ποιῆσαι)” (*Rh.* 1355 b12), el fin sería más bien “llegar a eso hasta donde sea posible (μέχρι οὗ ἔνδεχεται, μέχρι τούτου προαγαγεῖν)” (*Rh.* 1355 b13; n. t.).

¹³⁹ Vigo (2017, p. 395): “es, pues, la forma, como principio configurador activo, lo que garantiza la unidad y la persistencia del compuesto orgánico, con su peculiar constitución material y la correspondiente diferenciación de sus partes”.

A juicio de Aristóteles, Isócrates¹⁴⁰ no conoce las causas por las que acierta, carece de método, no posee el arte y no puede enseñar nada a sus discípulos más que un muestrario diverso e inconexo de recursos¹⁴¹; se limita a seguir una costumbre con la cual demuestra ser sabio en el dominio de casos particulares, y puede acertar incluso más que quien, poseyendo la técnica, descuida precisamente los casos particulares, “sabiendo de la oportunidad de decir algo en tal momento o de callárselo (προσλαμβάνοντι καιροῦς τοῦ ποτε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον)” (*Phdr.* 272 a), como decía “Sócrates” en el *Fedro*. Pero precisamente porque ignora la causa no puede ser tan estimado como quien sí la conoce. Además, en *Evágoras* Isócrates minimiza el valor que posee el “argumento (ἐνθύμημα) (Isoc. 9.10) del discurso para seducir a los oyentes¹⁴² y Aristóteles no deja pasar la ocasión de criticarlo¹⁴³: “nada dicen de los entimemas, que son el cuerpo de la persuasión (οἱ δὲ περὶ μὲν ἐνθυμημάτων οὐδὲν λέγουσιν, ὅπερ ἐστὶ σῶμα τῆς πίστεως)” (*Rh.* 1354a15).

En efecto, Aristóteles elabora una herramienta propia, el entimema (ἐνθύμημα), un razonamiento retórico que debe ser a la totalidad del discurso como el cuerpo lo es al hombre, o a Helena, si tomamos como referente el *Encomio de Helena* redactado por

¹⁴⁰ Podría objetarse que Isócrates no es expresamente nombrado como destinatario de las críticas y que estas tienen como referente Córax y Tisias. Para dar validez a tal objeción, habría que hacer abstracción absoluta del contexto general que ya hemos descrito y obviar que Aristóteles tiene en su mira a “los que hoy componen artes de discursos (νῦν μὲν οὖν οἱ τὰς τέχνας τῶν λόγων συντιθέντες)” (*Rh.* 1354 a12; n. t.).

¹⁴¹ Arist. (*SE.* 183b36-184b3; trad. Miguel Candel): “Por ello la enseñanza (διδασκαλία), para los que aprendían de ellos (τοῖς μανθάνουσι παρ’ αὐτῶν), era rápida (ταχεῖα), pero sin técnica (ἄτεχνος); pues dando, no la técnica (οὐ γὰρ τέχνην), sino lo que se deriva de la técnica (τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης), creían estar educando, como si uno, declarando que va a transmitir el conocimiento de cómo no hacerse daño en los pies, no enseñara, ni la técnica de hacer zapatos, ni de dónde procurárselos, sino que diera muchos tipos de calzados de todas clases: pues éste contribuiría a una cosa útil, pero no transmitiría una técnica”.

¹⁴² Isoc. (9.10; trad. Juan Manuel Guzmán): “aunque el estilo y las ideas no sean felices, [los oradores] seducen a sus oyentes con su buen ritmo y simetría (ὥστ’ ἂν καὶ τῇ λέξει καὶ τοῖς ἐνθυμήμασιν ἔχη κακῶς, ὁμῶς αὐταῖς ταῖς εὐρυθμίαις καὶ ταῖς συμμετρίαις ψυχαγωγοῦσι τοὺς ἀκούοντας)”. Cf. n. 120 Cap. 2.

¹⁴³ Esta crítica a la minusvaloración del “entimema” o al argumento de un discurso realizada por Isócrates en *Evágoras* sería un indicio más de la continuidad de Aristóteles con el *Fedro* que da la réplica a aquel.

Gorgias¹⁴⁴ que su discípulo quiso imitar en el *Elogio de Helena*; es decir, sin ese cuerpo, el discurso carece de unidad y de la parte fundamental en la que reside su belleza y fuerza seductora¹⁴⁵. Y no solo no tratan ese “cuerpo de la persuasión” (σῶμα τῆς πίστεως), sino que:

La mayoría de las veces, se ocupan de cosas ajenas al hecho. Pues la falsa acusación y la compasión, la ira y todas estas pasiones del alma no son relativas al hecho, sino más bien al juez; de manera que, si en todos los juicios es como ahora en algunas ciudades y tuvieran la mejor constitución, lo que dirían no sería nada. (n. t.)

περὶ δὲ τῶν ἔξω τοῦ πράγματος τὰ πλεῖστα πραγματεύονται: διαβολὴ γὰρ καὶ ἔλεος καὶ ὀργὴ καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη τῆς ψυχῆς οὐ περὶ τοῦ πράγματός ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸν δικαστήν: ὥστ' εἰ περὶ πάσας ἦν τὰς κρίσεις καθάπερ ἐν ἐνίαις γε νῦν ἐστι τῶν πόλεων καὶ μάλιστα ταῖς εὐνομουμέναις, οὐδὲν ἂν εἶχον ὃ τι λέγωσιν. (*Rh.* 1354 a 16-20).

A nuestro juicio, Aristóteles critica que Isócrates es dado, por esa “costumbre que surge de su manera de ser (διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἑξέως)” (*Rh.* 1354 a7), a lanzar una “falsa acusación (διαβολή)” tras otra, como aquella que culminó en la vergonzosa e injusta condena de Sócrates (*Ap.* 19b), utilizando para ello unas pasiones que excita en los oyentes sin conocimiento técnico de su naturaleza, y de provocar así la corrupción de los oyentes que han de juzgar al “torcer la regla que se necesita (ὅμοιον γὰρ κἂν εἴ τις ᾧ μέλλει χρῆσθαι κανόνι, τοῦτον ποιήσειε στρεβλόν)” (*Rh.* 1354 a26; n. t.), lo que a su vez corrompe el régimen o constitución de una ciudad. Es decir, Aristóteles no condena el suscitar emociones *per se*, una parte indispensable del arte¹⁴⁶, sino aquella práctica

¹⁴⁴ Véase n. 107 Cap. 2.

¹⁴⁵ Burnyeat (1994; p. 12): “if you prefer a modern metaphor, the nuts and bolts of *pistis*”. Aristóteles vuelve a hablar en los mismos términos en el Libro III, cuando analiza los exordios de los discursos forenses: “es necesario no olvidar que todas estas cosas ajenas al discurso: hacia un oyente perezoso y a los que escuchan las cosas que son ajenas al hecho. Puesto que, si esto no fuera, no habría necesidad de proemio, sino que sería suficiente con decir los hechos más capitales, para que tenga como un cuerpo cabeza (δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι πάντα ἔξω τοῦ λόγου τὰ τοιαῦτα: πρὸς φαῦλον γὰρ ἀκροατὴν καὶ τὰ ἔξω τοῦ πράγματος ἀκούοντα: ἐπεὶ ἂν μὴ τοιοῦτος ᾗ, οὐθὲν δεῖ προοιμίου, ἀλλ' ἢ ὅσον τὸ πρᾶγμα εἰπεῖν κεφαλαιωδῶς, ἵνα ἔχῃ ὥσπερ σῶμα κεφαλὴν)”.

¹⁴⁶ En (*Rh.* 1354 a12-13) hay una divergencia entre la edición de Kassel y la de Ross que conduce a dos interpretaciones diversas; de acuerdo a la primera, sostenida por Schütrumpf (1994; p. 104), la crítica a los

retórica que se reduce a lanzar falsas acusaciones, insidias y calumnias, “argumentando” con cuestiones ajenas a los hechos para incitar, inartísticamente, pasiones excesivas en los oyentes.

2.5.2. La retórica produce lo semejante a la verdad

El entimema (ἐνθύμημα) es, pues, una parte de fundamental del arte retórica que coloca a esta en una especial relación respecto a la dialéctica que Aristóteles define

redactores de escritos de retórica reconoce que han tratado una pequeña parte del arte: “these writers have produced only a small part of rhetoric” (οἱ τὰς τέχνας τῶν λόγων συντιθέντες ὀλίγον πεπορίκασιν αὐτῆς μέρειον); de acuerdo a la segunda, que sigue Racionero (1995, p. 163), esos compositores de las artes de los discursos “ni siquiera -por así decir- han proporcionado una parte del arte (οὐδὲν ὡς εἰπεῖν πεπορίκασιν αὐτῆς μέρειον)”. Si la segunda es verdad, Aristóteles afirma, primero, que el arte tiene varias partes, no una sola, pero niega, en segundo término, que esos compositores hayan proporcionado ni una de ellas. Sprute (1994, p. 121) sostiene que, “in the case of an ideal rhetoric, only enthymeme and paradeigma would be technical means in the proper sense”, pero la retórica real admite las otras dos. Por su parte, McCabe (1994, p. 140) cree que “they fail to see that the enthymeme is the “body of conviction”; instead they occupy themselves with peripheral matters, such as how to affect the jurors”, es decir se ocupan de las pasiones, que serían como “ropas” que cubren “el cuerpo”, añadidos superficiales o accesorios a la parte esencial de la retórica, el entimema. La solución a este puzle que el texto plantea en I.1 se encuentra, a nuestro juicio, en el subrayado del fragmento que lo continúa en I.2 (*Rh* 1356 a14-6; trad. Quintín Racionero): “[se persuade por la disposición] de los oyentes, cuando éstos son movidos a una pasión por medio del discurso. Pues no hacemos los mismos juicios estando tristes que estando alegres, o bien cuando amamos que cuando odiamos. De esto es de lo que decíamos que únicamente *buscan ocuparse* los actuales tratadistas. Y de ello trataremos en particular cuando hablemos de las pasiones (διὰ δὲ τῶν ἀκροατῶν, ὅταν εἰς πάθος ὑπὸ τοῦ λόγου προαχθῶσιν: οὐ γὰρ ὁμοίως ἀποδίδομεν τὰς κρίσεις λυπούμενοι καὶ χαίροντες, ἢ φιλοῦντες καὶ μισοῦντες: πρὸς ὃ καὶ μόνον πειρᾶσθαι φαμεν πραγματεύεσθαι τοὺς νῦν τεχνολογοῦντας. περὶ μὲν οὖν τούτων δηλωθήσεται καθ’ ἕκαστον, ὅταν περὶ τῶν παθῶν λέγωμεν)”. Los tratadistas *buscan ocuparse* de las emociones, pero cosa muy distinta es que logren, *efectivamente*, tratarlos de manera técnica en sus manuales; el verbo griego πειρᾶσθαι en voz medio-pasiva subraya, a nuestro juicio, precisamente ese aspecto que limita sus esfuerzos a un mero intento.

mediante dos afirmaciones; primero, “la retórica es una *antístrofa* [sic] de la dialéctica (ἡ ῥητορική ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ)” (*Rh.* 1354a1); y segundo, la retórica es “una parte de la dialéctica y su semejante (ἔστι γὰρ μῶριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα)” (*Rh.* 1356a30-1; trad. Quintín Racionero).

A nuestro juicio, Aristóteles no está colocando con estos dos apuntes la técnica retórica en su totalidad ni dentro de la dialéctica ni bajo la dialéctica, sino que está señalando que el entimema, una parte central del arte, constituye el reflejo del razonamiento dialéctico, simétrico pero orientado contrariamente que aquel a la persuasión, y si la capacidad racional para realizarlos y distinguirlos es la misma en ambos casos, la dialéctica, por abrir el método a los diversos conocimientos, permite además estudiarlo con precisión y producirlo.

Efectivamente, respecto a la primera afirmación de Aristóteles, es preciso aclarar que ἀντίστροφος es una metáfora extraída de los surcos que el agricultor ara con el arado, a través de las vueltas y revueltas en el campo¹⁴⁷. De esa técnica agrícola el término pasa a significar el “movimiento de réplica, idéntico pero inverso al de la estrofa, con que el coro se desplazaba en las representaciones teatrales”, señala Racionero (1990: p. 161 n. 1); es decir, los miembros del coro entonan primero una estrofa, luego una antístrofa (culminados en un epodo), conjuntos rítmicos iguales con diferente contenido que acompañan con un cambio de movimiento a lo largo del escenario en el sentido contrario¹⁴⁸.

¹⁴⁷ González Escudero (1998, p. 217): “En realidad es una metáfora sacada de la agricultura donde se llamaba *strophé* al camino abierto por el arado, así que *antistrophé* era la revuelta que se hacía al llegar al límite y tener que regresar abriendo tierra hasta el lugar de partida a fin de que el campo quedase con surcos bien trazados”.

¹⁴⁸ De ello deduce Racionero (1990: p. 161 n. 1) que entre la retórica y la dialéctica “se da, a la vez, identidad y oposición”.

Platón recoge el sentido que posee el término en la tragedia y la canción lírica y emplea abundantemente la metáfora; por ejemplo, en el *Gorgias* (464b; 465d) para establecer la conexión interna a las técnicas, orientadas o bien a la salud del alma o bien a la salud del cuerpo (como, por ejemplo, legislación y medicina, etc.), así como para mostrar la conexión interna a las prácticas que las simulan, orientadas a procurar el placer del alma o el del cuerpo (retórica y culinaria, etc). En otro caso, en la *República*, Sócrates afirma del poeta imitativo que enfoca su obra a agradar, no lo mejor del alma sino lo inferior de ella: “es justo que lo atacemos y que lo pongamos como correlato (ἀντίστροφος) del pintor (οὐκοῦν δικαίως ἂν αὐτοῦ ἤδη ἐπιλαμβανοίμεθα, καὶ τιθεῖμεν ἀντίστροφον αὐτὸν τῷ ζωγράφῳ)” (R. 605 a7; trad. Eggers Lan).

Por su parte Aristóteles emplea abundantemente el término en diferentes contextos: en sus estudios sobre la vida de los animales, en el análisis de las formas de democracia y las de la oligarquía¹⁴⁹ y, sobre todo, en los análisis de “lógica”. En este sentido, Green (1990: p. 9) dice acerca de la relación lógica de antistrofa:

in every instance the word indicates a transformation which is reciprocal and reversible, and in which one part of a two-part relationship necessarily implies, the second part by virtue of such reciprocity and reversibility.

Así, la afirmación “ningún hombre es animal” es *réplica* o la refleja de “ningún animal es hombre”; “X e Y always imply one another, and can be transformed into one another, without actually being one another” (Green 1990; p. 9). En el mismo sentido parece decir Brunschwig (1994, p. 54) que “si rhétorique et dialectique sont antistrophiques, c’est parce que l’une est à une certaine chose X ce que l’autre est à une certaine chose Y”.

¹⁴⁹ Arist. (*Pol.* 1292b7): “también esta, entre las oligarquías, se corresponde (ἀντίστροφος) a la tiranía entre las monarquías (καὶ ἔστιν ἀντίστροφος αὕτη ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις ὥσπερ ἡ τυραννὶς ἐν ταῖς μοναρχίαις)”; (trad. Julio Calonge).

En suma, la relación de antístrofa no subordina los términos relacionados ni incluye A, la retórica, en B, la dialéctica, de la misma manera que las leyes no se subordinan ni se incluyen en la medicina¹⁵⁰, sino que una está orientada a la salud del alma y la refleja, a la del cuerpo; los dos extremos de la relación, razonamientos en este caso, son independientes uno del otro, los dos términos son idénticos en un sentido y contrarios en otro. Pero ¿cuáles serían esos elementos idénticos y cuáles los contrarios en la retórica y la dialéctica que hacen de ellas dos técnicas reflejas?

Aristóteles aclara este patrón al principio de la *Retórica*: “ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada (ἀμφότεραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν εἰσιν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἀπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφορισμένης)”¹⁵¹ (*Rh.* 1354a1-3); ciertamente, los saberes específicos, tanto los de las ciencias como los de las artes, son inadecuados para tratar asuntos generales o comunes a la ciudad, de manera que un zapatero, por ejemplo, no puede aprender a convivir ni ser ciudadano desde las reglas de su oficio; la retórica y la dialéctica son “facultades de proporcionar razones (δυνάμεις τινὲς τοῦ πορίσαι λόγους)” (*Rh.* 1356 a34) y ofrecen a todos unos conocimientos no específicos, fundamentales para poder desarrollarse como parte de la ciudad y realizar la πόλις. Por esa razón, dice Aristóteles: “todos participan en alguna forma de ambas”¹⁵² (*Rh.* 1354a4); y efectivamente, las dos técnicas operan con creencias

¹⁵⁰ González Escudero (1998, p. 218): “‘antistrófico’ es lo que no se yuxtapone, ni se coordina ni se somete a un proceso de subordinación”.

¹⁵¹ ἀμφότεραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν εἰσιν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἀπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφορισμένης.

¹⁵² διὸ καὶ πάντες τρόπον τινὰ μετέχουσιν ἀμφοῖν.

plausibles, con opiniones corrientes (ἔνδοξα) que “parecen bien a todos o a la mayoría”¹⁵³ (*Top.* 101b22-24). Además, al modo del espectador que ve cambiar de máscara a los actores y puede él mismo adoptar puntos de vista o discursos diversos, ambas son capaces también de situarse en un punto contrario del discurso y llegar a conclusiones, cosa que ninguna de las otras artes es capaz de hacer¹⁵⁴.

Esto en cuanto a los elementos idénticos o simétricos que comparten, pero la técnica retórica y dialéctica poseen elementos contrarios recogidos en los *Tópicos* y en la *Retórica*, entre los cuales figuran los fines o conclusiones a los que están orientadas; mientras que una opera con vistas a “examinar cualquier cosa, abre camino a los principios de todos los métodos”¹⁵⁵ (*Top.* 101b3; trad. Luis Candel), la otra está orientada a “persuadir” (πείθω) a los oyentes o, como leemos en la *Retórica*, según Brunschwig (1994 p. 59) por medio de una metonimia: la dialéctica funciona para “descubrir y sostener un argumento (ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον)”, mientras que la retórica “para defenderse y acusar (ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν)” (*Rh.* 1354a5-6); es decir, con una vemos “lo verdadero” (τὸ ἀληθές) (*Rh.* 1355a14) y distinguimos “el razonamiento y el razonamiento aparente” (τῆς διαλεκτικῆς συλλογισμὸν τε καὶ φαινόμενον συλλογισμὸν) (*Rh.* 1355b16-17; n. t.); con la otra, sin embargo “lo semejante a la verdad”¹⁵⁶ (τὸ ὅμοιον

¹⁵³ La cita completa de Aristóteles dice: “son cosas plausibles las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados” (*Top.* 100b21-24; trad. Luis Candel)

¹⁵⁴ Arist. (*Rh.* 1355a33-5): “De las otras artes, en efecto, ninguna obtiene conclusiones sobre contrarios por medio de silogismos, sino que solo hacen esto la dialéctica y la retórica, puesto que ambas se aplican por igual en los casos contrarios (τῶν μὲν οὖν ἄλλων τεχνῶν οὐδεμία τὰναντία συλλογίζεται, ἡ δὲ διαλεκτικὴ καὶ ἡ ῥητορικὴ μόναι τοῦτο ποιοῦσιν: ὁμοίως γάρ εἰσιν ἀμφοτέραι τῶν ἐναντίων)”; (trad. Quintín Racionero).

¹⁵⁵ ἐξεταστικὴ γὰρ οὕσα πρὸς τὰς ἀπασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.

¹⁵⁶ El concepto de τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ es, seguramente, sinónimo al de “lo verosímil” (εἰκός) del que, como veremos, Aristóteles, al igual que Platón, hace uso abundante y en sentido contrario al de la sofística.

τῷ ἀληθεῖ) (*Rh.* 1355a15; n. t.), es decir, “lo creíble y lo que tiene apariencia creíble” (τό τε πιθανόν καὶ τὸ φαινόμενον ἰδεῖν πιθανόν) (*Rh.* 1355b15-16; n. t.).

Ahora bien, estas distinciones señalan una diferencia gnoseológica fundamental entre la dialéctica y la retórica, porque mientras que una nos conduce a descubrir la verdad (y lo que, sin serlo, se le parece), la otra nos lleva a lo semejante a la verdad (y lo que, sin serlo, se le parece), no a lo falso o la mentira. Esto no significa en absoluto que estemos ante una disyuntiva y que debamos elegir, o bien dialéctica-verdad o bien retórica-mentira; la retórica es semejante a la verdad, cierto, no semejante a lo falso: τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ significa exactamente, sin ningún matiz peyorativo, que es análoga y próxima a la verdad, lo cual otorga a sus argumentos y hallazgos un valor en absoluto despreciable; ahí reside el fundamento para lograr hacer algo confiable o creíble (τό πιθανόν) al ciudadano, lo cual tiene un extraordinario poder y función en la vida humana al que ningún otro conocimiento o técnica más puede conducir. Así que, si un argumento dialéctico tiene un valor de verdad, podríamos decir que un discurso retórico tiene un valor de credibilidad.

Además, aunque sean dos técnicas reflejas, idénticas en un sentido, pero distintas en otro, “lo que es verdaderamente y lo semejante a lo verdadero se conoce por la misma facultad (τῆς αὐτῆς ἐστὶ δυνάμεως ἰδεῖν)” (*Rh.* 1355a15; n. t.); es decir, aunque los razonamientos que ejecuta la técnica dialéctica y la retórica sean diversos, es una única facultad racional humana la que se ocupa de llegar a lo verdadero y distinguir lo que se le parece, así como de llegar a lo semejante a lo verdadero y distinguir lo que se le parece. Tal facultad, añade Aristóteles a continuación, no es exclusiva de unos pocos, sino que “los hombres están por naturaleza dispuestos apropiadamente hacia lo verdadero y la

Preferimos mantener la traducción literal para no asimilar la técnica retórica que está siendo construida aquí con la práctica sofística.

mayoría de ellos alcanzan la verdad; de modo que tener puntería con las opiniones admisibles y acertar con la verdad es semejante”¹⁵⁷ (*Rh.* 1355a15-17; n. t). En cuanto a facultades racionales, Aristóteles no parece albergar dudas de que los hombres disponen de las apropiadas y aciertan con las verdades y juzgan convenientemente las semejantes a ellas. Pero entonces la retórica se revela como una técnica con un gran poder y utilidad, según Aristóteles, “porque por naturaleza es más poderosa la verdad y la justicia que sus contrarios (χρήσιμος δέ ἐστιν ἡ ῥητορικὴ διὰ τὸ φύσει εἶναι κρείττω τὰληθῆ καὶ τὰ δίκαια τῶν ἐναντίων)” (*Rh.* 1355 a21-22). Es decir, el fundamento que da poder y utilidad al discurso retórico reside en la verdad y la justicia, o lo semejante a ellas, que puede decirse y compartirse con unos oyentes cuyas capacidades están naturalmente preparadas para recibirlas y distinguir las de lo falso e injusto.

En lo relativo a la segunda afirmación, la retórica es “una parte de la dialéctica y su semejante (ἔστι γὰρ μὀρίόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα)” (*Rh.* 1356a30-1; trad. Quintín Racionero), es preciso señalar que, como sostiene Burnyeat (1994; p. 30), el entimema es “un razonamiento de cierto tipo”, “a *sullogismos* of a kind and a demonstration of a kind”¹⁵⁸. Ahora bien, esta definición del entimema no es entimemática, es decir, no es una definición retórica, no está ejecutada retóricamente, sino desde la dialéctica, a juicio de Aristóteles. En efecto, la tarea de examinar los razonamientos mismos no es propia de la retórica, sino de la dialéctica, una de cuyas funciones, recordamos, consiste en que, “al ser adecuada para examinar cualquier cosa, abre camino

¹⁵⁷ οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν ἱκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας: διὸ πρὸς τὰ ἔνδοξα στοχαστικῶς ἔχειν τοῦ ὁμοίως ἔχοντος καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειάν ἐστιν.

¹⁵⁸ Burnyeat pone también de manifiesto el error de definirlo como un *silogismo* y como un *silogismo incompleto*. Un entimema es “a deduction from which you cannot expect everything you would normally expect from a valid deductive argument. An excellent case for something is not a conclusive proof. It is *apodeixis tis*, which leaves room for objections”.

a los principios de todos los métodos”¹⁵⁹ (*Top.* 101b3). Por ese motivo quien sea capaz de “teorizar a partir de qué y cómo se produce”¹⁶⁰ el razonamiento en su concepción más estricta, “será también el más experto en entimemas” (*Rh.* 1355 a10-12), razonamientos y demostraciones de un rigor más laxo que constituyen el “cuerpo de la seducción” de la técnica retórica. En este sentido, pues, podemos entender que la retórica es “una cierta parte de la dialéctica” (*Rh.* 1356a30-1).

En suma, la técnica retórica emplea abundantemente el entimema, un razonamiento simétrico y contrario al dialéctico, encuadrable en el estudio del razonamiento, pero que no se disuelve en aquel ni está bajo su dominio. El poder y utilidad de la técnica retórica y los razonamientos retóricos radica en la verdad y la justicia que los oyentes están naturalmente dotados para distinguir, y lo que produce no es falso, tampoco relativo a ninguna ciencia específica, sino algo semejante a la verdad, que los ciudadanos pueden compartir y, de ese modo, contribuir a realizar la ciudad.

2.5.3. La naturaleza de la técnica retórica

La naturaleza propia del arte retórica es definida por Aristóteles (*Rh.* 1356 a25-7) a través de un término (*παραφύας*) derivado del verbo “engendrar”, “crecer” o “producir” (*φύω*)¹⁶¹, cuyo sustantivo de acción¹⁶² es “la naturaleza” (*φύσις*), y que Aristóteles emplea, además de en estudios sobre los animales y las plantas, en la *Ética a*

¹⁵⁹ ἐξεταστική γὰρ οὐσα πρὸς τὰς ἀπαξῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.

¹⁶⁰ Δῆλον ὅτι ὁ μάλιστα τοῦτο δυνάμενος θεωρεῖν, ἐκ τίνων καὶ πῶς γίνεται συλλογισμός, οὗτος καὶ ἐνθυμηματικὸς ἂν εἴν μάλιστα.

¹⁶¹ Según LS: “bring forth, produce, beget; grow, wax, spring up or forth, esp. of the vegetable world”.

¹⁶² José Luis Calvo (2016, p. 202).

Nicómaco (1096 a21)¹⁶³ para afirmar que la naturaleza de la relación (πρός τι) es posterior o derivada de la de sustancia (οὐσία); es decir, una “ramificación”, según la traducción de Julio Pallí (2010, p. 30), y “sobreañadido”, según la de José Luis Calvo (2001, p. 51).

De acuerdo a la comparación que Aristóteles establece con este término, entre el arte retórica, por un lado, y “los asuntos de dialéctica (τῆς διαλεκτικῆς [...] διαλεκτικῆ πραγματείας)” y “los asuntos sobre los caracteres (τῆς περὶ τὰ ἥθη πραγματείας)”, resultaría entonces que la τέχνη es una “rama” que crece junto a aquellos y se nutre tanto de la dialéctica como de la política en la que se encuadran los diversos modos de ser humanos.

La cuestión es si esa “rama” posee además la entidad de un “esqueje”, como traduce Quintín Racionero (1995, p. 178 n38), “que designa tanto la *independencia* del vástago o tallo cortado, como su *igual naturaleza* respecto del animal o la planta de que procede”. Con esta interpretación está de acuerdo también Corrales (2012: p. 94 n. 108), quien observa que “no se indica, pues, con παραφύεξ, una mera adyacencia sino una relación orgánica que reposa sobre principios comunes”.

A nuestro juicio, el modelo para interpretar el texto y distinguir si la técnica retórica posee la naturaleza de una entidad independiente o un sujeto individual lo proporcionan, no los estudios sobre vegetales, sino el comentario citado anteriormente de la *Ética a Nicómaco* (1096 a19-23); de ese modo, la técnica retórica es a la dialéctica y la política como la categoría de relación lo es a la de la sustancia; ambas son “ramas” unidas inseparablemente a la sustancia y su naturaleza sobreañadida o accidental viene indicada

¹⁶³ Arist. (EN. 1096 a19-23): “pero el bien se dice en la sustancia y en cualidad y en la relación; ahora bien, lo que existe por sí mismo y es sustancia es anterior por naturaleza a la relación (que parece una ramificación y accidente del ente), de modo que no podrá haber una idea común a ambas (τὸ δ’ ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐστι καὶ ἐν τῷ ποιῶ καὶ ἐν τῷ πρὸς τι, τὸ δὲ καθ’ αὐτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρὸς τι (παραφύαδι γὰρ τοῦτ’ ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος)”. (trad. Julio Pallí).

en ambos textos con el empleo del verbo “suceder”, “acaecer” (συμβαίνω)¹⁶⁴. Según esto, Aristóteles afirma (*Rh.* 1356 a25-7; n. t.): “de modo que acaece la retórica como una rama de la dialéctica y de aquel saber práctico sobre los caracteres al que es justo denominar política (ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυῆς τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἥθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικὴν)”.

Así pues, el arte retórica posee la naturaleza propia de una “rama” que se nutre y crece derivada, por un lado, de los argumentos o razones que le proporciona la dialéctica y, por otro, de los rasgos que caracterizan la manera de ser de los oyentes a quienes se dirige. Estos conocimientos señalan el principio en el que la técnica retórica se asienta y la realidad en la cual existe, y sirven no exactamente como “sustrato” (τὸ ὑποκείμενον) (*Metaph.* 983 a30) o causa material sino como el punto “preestablecido” (τὸ προκειμένον) (*Rh.* 1355 b23) desde el cual, en un sentido, opera el método para “poder conseguir el fin”, y, sobre el cual, en el sentido contrario, actúa el arte transformando la política o las opiniones corrientes de la misma manera que la relación o cualidad alteran la sustancia: “Pero intentemos ya hablar del método: de cómo y a partir de qué cosas preestablecidas podríamos conseguir el fin propuesto (περὶ δὲ αὐτῆς ἤδη τῆς μεθόδου πειρώμεθα λέγειν, πῶς τε καὶ ἐκ τίνων δυνησόμεθα τυγχάνειν τῶν προκειμένων)” (*Rh.* 1355 b22-4; n. t.).

Si esto es así, entre la relación del arte como antistrofa de la dialéctica y “rama” de aquella y la política no hay incompatibilidad, o como dice Brunschwig (1994, p. 58): “ne la contredit pas et ne peut pas la contredire”.

¹⁶⁴ Según LSJ, “come to pass, fall out, happen; in Philos. a contingent attribute or 'accident' or essential attribute, property”.

2.5.4. Las causas que consiguen el buen fin

El método del arte permite explicar por qué causas las obras retóricas consiguen el propósito fijado en cada ocasión, el cambio que se persigue procesar, algo que, a diferencia de Isócrates, los filósofos de la Academia sí realizan. De hecho, el método es lo que da sentido al arte y lo define: “Sea la retórica la capacidad de conocer en cada caso lo creíble hasta donde es posible¹⁶⁵ (ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν)” (*Rh.* 1355b 25-27; n. t.). Si tomamos esta definición en sentido estricto, Aristóteles no considera los discursos y enseñanza de Isócrates propiamente como retórica, dado que aquel no “teoriza” o no conoce (θεωρέω) la causa (αἰτία) y carece por tanto de método (μέθοδος).

Pues bien, el método del arte arranca de algo “preestablecido” (τὸ προκειμένον), una facultad racional que opera sobre opiniones corrientes (ἔνδοξα) y unos conocimientos de realidades políticas, para conseguir que algo sea juzgado creíble o persuasivo. Pero un discurso en un proceso de movimiento o cambio, “la capacidad de producir el movimiento, es decir, la persuasión”, como sostiene Corrales (2012, p. 96), a través del cual deben disponerse técnicamente aquellos principios o causas que producen la confianza y que constituyen propiamente el método artístico: “de las creencias hay las no artísticas y las artísticas (τῶν δὲ πίστεων αἱ μὲν ἄτεχνοί εἰσιν αἱ δ’ ἐντεχνοί)” (*Rh.* 1355 b35; n. t.). Como Sócrates había dejado establecido ya en el *Gorgias*¹⁶⁶, los testimonios

¹⁶⁵ Según el DRAE, “creer”: “1. Tener algo por cierto sin conocerlo de manera directa o sin que esté comprobado o demostrado; 2. Tener a alguien por veraz; 3. Pensar u opinar algo; 4. Tener algo por verosímil o probable; 5. Atribuir mentalmente a alguien o algo una determinada característica, situación o estado; 6. Tener creencias religiosas; 7. Tener por cierto que alguien o algo existe verdaderamente; 8. Tener confianza en alguien o algo”. Aristóteles concibe el argumento retórico como una demostración de cierto tipo, luego no usamos aquí “creíble” en el primer sentido, sino especialmente en el 4 y el 8, como los modos en que se construye un discurso verosímil que produce confianza a los oyentes.

¹⁶⁶ Véase n. 41 Cap. 2.

quedan excluidos del arte junto con las confesiones y documentos, y Aristóteles considera únicamente “propias del arte, las que pueden organizarse con método y por nosotros mismos, de modo que las primeras hay que utilizarlas y las segundas descubrirlas¹⁶⁷ (ἔντεχνα δὲ ὅσα διὰ τῆς μεθόδου καὶ δι’ ἡμῶν κατασκευασθῆναι δυνατόν, ὥστε δεῖ τούτων τοῖς μὲν χρήσασθαι, τὰ δὲ εὗρεῖν)” (*Rh.* 1355 b37; n. t.); es decir, las primeras vienen dadas o están hechas, las segundas hay que hacerlas, construirlas u organizarlas, y por ello mismo constituyen la trama artística de la retórica.

Estas causas que producen la persuasión y que deben ser tenidas en cuenta para construir un discurso son de tres clases (τρία εἶδη) (*Rh.* 1356 a1-4; n. t.): “las que están en la manera de ser de quien habla, las que consisten en disponer en cierto modo al oyente, las que están en el discurso mismo con lo que muestra o parece mostrar (αἱ μὲν γὰρ εἰσιν ἐν τῷ ᾗθι τοῦ λέγοντος, αἱ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πως, αἱ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι)”. Aunque Aristóteles no las llama expresamente causas¹⁶⁸, sin embargo, sí articulan el método artístico y, junto con los elementos preestablecidos de las que se extraen, aportan los elementos fundamentales de la teoría para dar razón de las causas por las que la retórica tiene éxito en su propósito y consigue el cambio en el oyente. Es más, aunque Aristóteles tampoco lo afirma expresamente, cada

¹⁶⁷ Según LSJ, κατασκευάζω: “equip, furnish fully with; construct, build, prepare, arrange, establish, etc.” En el *Fedro* (236 a) Sócrates alaba la disposición (διάθεσιν) y los “hallazgos” (εὑρεσις) de un discurso, lo que “la verdad de algo que se descubre”, según el DRAE, los argumentos con los que ha sido construido a partir de las opiniones corrientes y de los estudiados rasgos del carácter de los oyentes a quienes se dirige. Véase n. 145 y n. 147 Cap. 4.

¹⁶⁸ De hecho, las traducciones propuestas para el término πίστεις interpretan también este según tres perspectivas diversas; como “pruebas” de un razonamiento que conduce a una conclusión, desde una perspectiva logicista del arte retórica, Racionero (1995, p. 174) ; como “medios” para alcanzar un fin, la persuasión, de acuerdo a un esquema práctico de acción, tal como sostiene, por ejemplo Cooper (1994, p. 196) o Corrales (2012, p. 66) ; como “condiciones” con las que el técnico debe contar, según la perspectiva de González Escudero (1994, p. 213). A nuestro juicio, ninguna conecta suficientemente con la causa, que es la que articula el método y distingue el arte retórica de la práctica desarrollada por Isócrates.

una de estas tres especies puede ponerse en correspondencia con las cuatro causas; el modo de ser de quien habla con “aquello de donde proviene el principio del movimiento (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως)” (*Metaph.* 983 a30); lo que muestra o parece mostrar el discurso con la esencia (οὐσία) o forma (μορφή; ἰδέα); y, por último, el disponer a los oyentes en un estado de ánimo adecuado con “aquello para lo cual, el bien (ὃ οὗ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν)” (*Metaph.* 983 a32) se construye un discurso. Y si a estas tres causas le añadimos “lo preestablecido” (τὸ προκειμένον) que potencialmente constituye la materia a tomar en consideración al realizar un discurso, aquello de lo cual se nutre el arte, sobre lo cual se construye, que resulta transformado con las operaciones retóricas y puede alcanzar en la seducción o persuasión el fin artístico, entonces tenemos una modalidad de la teoría de las cuatro causas aplicada, no ya sobre un objeto natural, sino sobre la obra de arte.

2.5.5. La naturaleza del alma y las emociones de los oyentes

La causa es un principio que explica un proceso de transformación, movimiento o cambio que, en el caso de la persuasión o seducción retórica, tiene lugar finalmente en el oyente; es decir, el oyente es la causa final al que está orientado todo el discurso retórico y donde propiamente tiene lugar el movimiento o el cambio que significa la persuasión o seducción: “el fin se refiere a esto, el oyente del discurso (τὸ τέλος πρὸς τοῦτόν ἐστιν, λέγω δὲ τὸν ἀκροατήν)” (*Rh.* 1358 b1).

Por esa causa, para construir discurso, dice Aristóteles, el arte debe conocer (θεωρέω) “los modos de ser, las excelencias y en tercer lugar las emociones (περὶ τὰ ἥθη καὶ περὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τρίτον τοῦ περὶ τὰ πάθη)” (*Rh.* 1356 a23), “al que es justo llamar política (ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικήν)” (*Rh.* 1356 a27). Aquí amplía a tres

los asuntos que el retórico debe contemplar al considerar un discurso, pero poco antes restringe a uno solo de estos la causa por la que el oyente es movido a juzgar creíble algo o bien cambia su alma respecto de una opinión o de algo que estima: “a causa de los oyentes, cuando son llevados a una emoción por el discurso. Pues estando tristes no damos a cambio los mismos juicios que estando alegres, o amando y odiando” (διὰ δὲ τῶν ἀκροατῶν, ὅταν εἰς πάθος ὑπὸ τοῦ λόγου προαχθῶσιν: οὐ γὰρ ὁμοίως ἀποδίδομεν τὰς κρίσεις λυπούμενοι καὶ χαίροντες, ἢ φιλοῦντες καὶ μισοῦντες)” (*Rh.* 1356 a13; n. t.).

Sea como sea, tanto en un sentido amplio como uno restringido, es una necesidad artística conocer las emociones del oyente a quien se dirige un discurso, o “la naturaleza del alma” (ψυχῆς φύσις) (*Phdr.* 270b), como había indicado Sócrates en el *Fedro*, puesto que, además, la confianza, persuasión o seducción lograda por medio de las emociones desempeña, como intentaremos mostrar más adelante, un importante papel en la educación de los jóvenes y en la convivencia y armonía de la ciudad.

Aristóteles coloca el arte como un saber y conocimiento con método acerca de las causas, principios que producen y dan razón de un proceso de cambio donde es generado algo, una obra de arte, la cual puede lograr, hasta cierto punto, un movimiento en el alma del oyente, si lo conmueve, un cambio en su modo de enjuiciar, si consigue el giro protréptico, o si tomamos como objeto de la retórica la ciudad, incluso un cambio de régimen y la instauración de una constitución. El arte, tal como ha sido presentado hasta ahora, produce un objeto intermedio entre el que está sujeto a lo particular, que la experiencia domina gracias a la memoria, y lo natural, que tiene en sí mismo el principio del movimiento y del reposo y es conocido por la ciencia. En ese sentido es en el que puede decirse que “el arte imita a la naturaleza (ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν)” (*Ph.* 194

a21), genera obras de acuerdo a unos principios o causas análogas a las de física o la metafísica, y las obras producidas poseen una forma y unidad que puede ser tan bella, semejante a la verdad y buena como la naturaleza del ser humano, e incluso, aspirar a lo divino tanto como el alma humana¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Arist. (*EN*. 1177b 30): “Y claro, si el intelecto es cosa divina en comparación con el hombre, la vida conforme a éste será divina comparada con la vida humana (εἰ δὲ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον)”; (trad. José Luis Calvo).

3

Los sentidos de πείθω

Aristóteles define la técnica retórica (*Rh.* 1355b 25-27; n. t) como “la capacidad de contemplar en cada caso lo creíble hasta donde es posible (ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν)”; es decir, el poder comprender las causas que, en cada caso concreto, a través del discurso verosímil produce confianza en los oyentes. Ahora bien, esta traducción supone un compromiso por nuestra parte con el significado de “τὸ πιθανόν” que debe ser explicada, porque en ningún momento Aristóteles define los términos que articulan la trama técnica de la retórica: el adjetivo neutro τὸ πιθανόν (*Rh.* 1355b25-26; 1355b16); el sustantivo πίστις (1355b35; 1375a22); el verbo πιστεύω (*Rh.* 1355a5; 1356a7; 1378a6); el adjetivo verbal masculino πιστός (*Rh.* 1378a6; 1378a16) que califica al retor¹, o el verbo πείθω² (*Rh.* 1355a25; 1355a30; 1355b10) al que etimológicamente aquellos remiten, según Chantraine (1951, p. 868-9). En efecto, estos términos remiten etimológicamente a la noción de “confiance, fidélité” que corresponde en latín a *fīdō* o *fides*, incluso con implicaciones jurídicas, como las que

¹ Según Chantraine (1999; p. 868-869), el adjetivo πιθανός y el neutro τὸ πιθανόν significan “persuasif, plausible”; el sustantivo de acción πίστις, “foi, confiance inspirée à d’autres ou que d’autres inspirent, d’où `garantie, assurance, gage, comme lat. *fides*””; en el caso del verbo πιστεύω, “avoir confiande, croire”; y el adjetivo verbal πιστός, “en qui on a foi”, “qui a foi en quelqu’un”.

² Según LSJ (1998): “to be prevailed on, won over, be persuaded, to be persuaded to do; listen to one, obey him; believe, trust in, rely on”. Conforme al diccionario etimológico Chantraine (1999): “être persuadé, avoir confiance, obéir”.

adquiere el ῥητῆρ o el ῥήτωρ el “orador que habla en público” y alcanza acuerdos o pactos, con el matiz de que los términos secundarios derivados de πείθομαι en grado pleno con vocal *e*, como πείθω, “expriment la notion de persuasion, parfois d’obéissance et se distinguent franchement des vieux termes qui se rattachent à la notion de foi, gage, etc.” (Chantraine 1999, p. 869)³. Pero la etimología no es razón suficiente, pensamos, para justificar nuestra traducción; la interpretación ha de estar fundada en razones añadidas, que deriven de las condiciones establecidas para la retórica.

Sabemos que aquello que produce el resultado del arte, τὸ πιθανόν, se extrae, por un lado, de las razones proporcionadas por la dialéctica y concretamente, del entimema, a partir de opiniones corrientes (ἔνδοξα), pero no se obtiene únicamente de los argumentos; es preciso poseer también un conocimiento de “los modos de ser, las excelencias y en tercer lugar las emociones (περὶ τὰ ἥθη καὶ περὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τρίτον τοῦ περὶ τὰ πάθη” (*Rh.* 1356 a23; n. t.). Para determinar, entonces, qué sentido técnico atribuye Aristóteles a estos términos es preciso examinar qué propiedades poseen en su combinación o entrelazamiento en diferentes contextos; concretamente, en la constitución del alma (ψυχή) y la ciudad-estado (πόλις).

³ El verbo original πείθομαι está en voz medio-pasiva, sin el cariz activo que adquirirá posteriormente πείθω. Así, la actividad expresada con el verbo no arranca del sujeto, sino que “se realiza en él” (Alfageme 1988, p. 208) o sobreviene a él sin su intervención. Además, se da el caso de que este verbo en voz medio-pasiva, πείθομαι, significa “obedecer” y tiene diferente significado al verbo en voz activa, πείθω, “diferencias de significado que son, en ocasiones, difíciles de entender” (Alfageme 1988, p. 210).

3.1. Πείθω en el alma y la ciudad-estado, según Aristóteles

Aristóteles distingue en la ciudad dos partes: “toda comunidad política está compuesta de gobernantes y los gobernados⁴ (πᾶσα πολιτικὴ κοινωνία συνέστηκεν ἐξ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων)” (*Pol.* 1332 b12; trad. García Gual & Pérez Jiménez); e, igualmente, en el alma, distingue una parte racional y otra no racional: “las partes del alma están divididas en dos, y de ellas una está dotada de razón intrínsecamente y la otra no lo está intrínsecamente (διήρηται δὲ δύο μέρη τῆς ψυχῆς, ὧν τὸ μὲν ἔχει λόγον καθ’ αὐτό, τὸ δ’ οὐκ ἔχει)” (*Pol.* 1333 a16-7)⁵. Por otro lado, dado que “la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano (ἢ φύσις μηθὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην)” (*Pol.* 1256 b21) y cada cosa, sea viviente o no, cumple una función (ἔργον), lo superior (τὸ κρεῖττον) ha de mandar y gobernar (ἄρχω) sobre lo inferior (τὸ χεῖρον) y, por tanto, “es natural y conveniente que el cuerpo sea gobernado por el alma (κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς)” (*Pol.* 1254 b7-8; n. t.), y que la parte racional del alma domine sobre la no racional y esta obedezca a aquella⁶.

⁴ Arist. (*Pol.* 1278b): “En todas partes es soberano el sector dominante de la ciudad y sector gobernante es el régimen (ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα [10] τῆς κυρίας πάντων)” (trad. García Gual y Pérez Jiménez).

⁵ Se trata de una distinción fundamental que atraviesa las obras entregadas a la circulación (*EN.* 1102a) y, además de la referencia citada arriba de la *Política*, los escritos según la filosofía: (*EE.* 1219 b; *EN.* 1102 a).

⁶ Es cierto que esto sirve a Aristóteles, contrariamente a lo establecido por Platón en el *Menón*, donde demostraba la racionalidad del esclavo, o en la *República*, donde sostenía la igual naturaleza de hombres y mujeres, para justificar la superioridad del varón sobre la mujer y del hombre libre sobre el esclavo, pero la ley, tal como es enunciada por Sócrates, garantiza la justicia y armonía del alma contra el principio del derecho natural del más fuerte que defiende Calicles en el *Gorgias*, que imponía al alma un régimen de deseos y placeres sobre lo racional, y a la ciudad un gobierno despótico y tiránico.

Ahora bien, esta parte no racional del alma debe ser separada intelectualmente en otras dos a su vez⁷; la primera “puede obedecer los dictámenes de la razón (μὲν καθ’ αὐτὸ λόγῳ δ’ ὑπακούειν δυνάμενον)” (*Pol.* 1333 a18), “participa de alguna manera en la razón (μετέχουσα μέντοι πη λόγου)” (*EN.* 1102 b14), “la que es oyente y obediente (ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν)” (*EN.* 1102 b30; n. t.), y por tal parte se refiere a “lo apetitivo y en general lo desiderativo (τὸ δ’ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν)” (*EN.* 1102 b28; trad. Julio Pallí); o, como Aristóteles lo plantea en la *Ética Eudemia*: hay dos partes racionales en el alma, una que naturalmente gobierna y otra que obedece y escucha⁸. Por el contrario, “la otra es irracional (τί ἐστιν ἑτέρως ἄλογον)” (*EE.* 1219 b31), dice Aristóteles; “lo vegetativo no tiene en común absolutamente nada con la razón (τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου)” (*EN.* 1102 b28; n. t.).

Pues bien, debemos destacar tres propiedades que definen esa relación entre las dos partes racionales del alma o entre la parte racional -A- y la no racional que participa de la razón -B-, porque Aristóteles insiste en todo momento en afirmar lo siguiente:

1. Que B es “oyente y obediente (κατήκους καὶ πειθαρχικός)” de A.
2. Que B “escucha como a un padre (ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν)” a A.
3. Que B “en cierto modo es seducida (πείθεται πως)” por A.

Según esto, podríamos decir que, tanto el alma como la ciudad constituyen una comunidad donde lo que gobierna, la parte racional, domina a través de la seducción o persuasión a lo gobernado, la parte no racional que participa de la razón. Y según esta

⁷ Arist. (*EN.* 1102 b27): “Parece que la parte irracional es doble (φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν)”.

⁸ Arist. (*EE.* 1219 b29-30): “son dos las partes del alma que participan de la razón, pero no participan del mismo modo, sino que a una es natural ordenar, y a la otra, obedecer y escuchar (δύο μέρη ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον μετέχειν λόγου ἅμφω, ἀλλὰ τὸ μὲν τῷ ἐπιτάττειν, τὸ δὲ τῷ πείθεσθαι καὶ ἀκούειν πεφυκέναι)”. (trad. Carlos Megino).

forma de relación filial⁹, como la de un padre y un hijo, la parte inferior escucha y obedece a la superior. Pero a las características que posee la relación “seductora” o “persuasiva” descritas, hay que añadir los siguientes matices que Aristóteles enuncia en la *Ética Eudemia* y que, a nuestro juicio, son esenciales:

La persuasión se opone a la fuerza y a la necesidad. El entero¹⁰ se conduce hacia las cosas de las que está persuadido, y se deja llevar no por la fuerza, sino de grado. El apetito en cambio conduce no estando persuadido, pues no participa de la razón; (n. t.)

ἡ δὲ πειθὴ τῇ βίᾳ καὶ ἀνάγκῃ ἀντιτίθεται. ὁ δ' ἐγκρατὴς ἐφ' ᾧ πέπυσται ἄγει, καὶ πορεύεται οὐ βίᾳ, ἀλλ' ἐκόν. ἡ δὲ ἐπιθυμία οὐ πείσασα ἄγει: οὐ γὰρ μετέχει λόγου; (*EE*. 1224 a38-b1)

Al decir Aristóteles ἡ πειθὴ hace sustantivo el nombre de la diosa cuyo culto, junto al de Afrodita Pandemos (Ἀφροδίτη Πάνδεμος), está plenamente instituido en Atenas, desde los orígenes de la πόλις, para celebrar la unificación realizada por Teseo¹¹: Πειθώ. Esta seducción o persuasión sustantivada es definida por Aristóteles como antítesis de la fuerza (βία) y la necesidad (ἀνάγκη), algo que, a nuestro juicio, supone lo siguiente:

⁹ Según DRAE: “1. Perteneciente o relativo al hijo; 2. Dicho de una entidad: Que depende de otra principal”.

¹⁰ La traducción habitual sería el “continente”, según DRAE, “que practica la virtud de la continencia”, algo que no es tal en Aristóteles. Sin embargo, “entero”, según DRAE: “1. Cabal, cumplido, completo, sin falta alguna; 2. Que no se ha roto o que no ha sido fragmentado; 6. Firme, con fortaleza y constancia de ánimo; 7. Que domina sus emociones”.

¹¹ Pausanias (I.22.3): “Cuando Teseo concentró a los atenienses de todos los demos en una ciudad, instituyó el culto de Afrodita Pandemos y de Peito. Las imágenes antiguas no existían en mi tiempo; las de mi tiempo eran de artistas no de los más desconocidos (Ἀφροδίτην δὲ τὴν Πάνδημον, ἐπεὶ τε Ἀθηναίους Θησεὺς ἐς μίαν ἤγαγεν ἀπὸ τῶν δήμων πόλιν, αὐτὴν τε σέβεσθαι καὶ Πειθὴ κατέστησε: τὰ μὲν δὴ παλαιὰ ἀγάλματα οὐκ ἦν ἐπ' ἐμοῦ, τὰ δὲ ἐπ' ἐμοῦ τεχνιτῶν ἦν οὐ τῶν ἀφανεστάτων)”. Véase el epígrafe posterior dedicado al asunto.

La seducción o persuasión no es un movimiento forzoso o violento¹², que “responde a la acción de fuerzas exteriores, que contrarrestan o bien sobredeterminan las tendencias ancladas en la cosa sobre la que actúan”, como indica Vigo (2017, p. 388-9). La seducción o persuasión forma parte, de algún modo, de la constitución misma del alma, y el discurso retórico, aunque proceda del exterior, no se impone o no fuerza su naturaleza porque proviene de la razón compartida, una parte del alma a la que el oyente escucha como si se tratara de un padre¹³, con el amor y confianza que aquello produce.

Por otra parte, la seducción o persuasión que la razón consigue de la parte no racional que la escucha no es un movimiento necesario, y la necesidad se dice en varios sentidos: “es lo impuesto violentamente y la violencia (τὸ βίαιον καὶ ἡ βία)” (*Metaph.* 1015 a25), “lo doloroso (λυπηρόν)” (*Metaph.* 1015 a28) y “algo que no se deja persuadir, y con razón, ya que es lo contrario del movimiento que se ejecuta conforme a la elección y al razonamiento (ἢ ἀνάγκη ἀμετάπειστον τι εἶναι, ὀρθῶς: ἐναντίον γὰρ τῇ κατὰ τὴν προαίρεσιν κινήσει καὶ κατὰ τὸν λογισμόν)” (*Metaph.* 1015 a31-4); luego la seducción o persuasión no es penosa o dolorosa; es placentera en la medida en que se trata de un movimiento racional. Pero, además, la necesidad se dice también en otro sentido, de aquello “que no puede ser de otro modo que como es (ἔτι τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν)

¹² Arist. (*Ph.* 215 a1-6; trad. Guillermo Echandía): “Todo movimiento es o por violencia o por naturaleza. Pero si hay un movimiento violento, entonces tiene que haber también un movimiento natural (porque el movimiento violento es contrario a la naturaleza y el movimiento contrario a la naturaleza es posterior al que es según la naturaleza, de manera que, si no hubiese un movimiento según la naturaleza en cada uno de los cuerpos naturales, no habría tampoco ninguno de los otros movimientos (ἔπειθ’ ὅτι πᾶσα κίνησις ἢ βία ἢ κατὰ φύσιν ἀνάγκη δὲ ἂν περ ἢ ἡ βίαιος, εἶναι καὶ τὴν κατὰ φύσιν ὑστέρα τῆς κατὰ φύσιν), ὥστ’ εἰ μὴ κατὰ φύσιν ἔστιν ἐκάστῳ τῶν φυσικῶν σωμάτων κίνησις, οὐδὲ τῶν ἄλλων ἔσται κινήσεων οὐδεμία”).

¹³ Recordamos que Aristóteles es huérfano, pero esa experiencia no ha dejado un vacío insustituible en su alma que no haya sido llenado por quien habla como un padre. Además, la apelación a la relación filial puede interpretarse como un indicio que coloca a la retórica como causa agente que produce, como un padre, al oyente-hijo.

(*Metaph.* 1015 a33), de modo que la persuasión o seducción tampoco posee la característica del movimiento natural, que desarrolla a partir de sí mismo un esquema siempre idéntico de movimiento y es objeto de la ciencia teórica (θεωρία).

En definitiva, la definición aristotélica de la persuasión abre la posibilidad de considerar el movimiento o cambio de la seducción no como el producto de una fuerza violenta ni como el producto de un movimiento natural, sino como el producto de un arte que, desde el exterior a nosotros, consigue conducirnos hacia una comunidad del alma entera, bien orientada por la razón y capaz de actuar voluntariamente según una elección prudente. Esto sería, además, congruente con la tesis de Aristóteles siguiente: “toda arte y toda educación quiere llenar lo que falta de naturaleza (πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλείπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν)” (*Pol.* 1337 a1; n. t.)¹⁴.

Por ello puede decirse, a nuestro juicio, que la naturaleza del alma y la constitución de la ciudad son completadas por los resultados producidos por el arte retórica, por el discurso de quien, como un padre, razona, educa y dirige el alma del oyente hacia lo mejor, permitiéndole discernir lo errado o lo falso y corregir su conducta, o de quien, tocándole en suerte el gobierno de una ciudad o el ser gobernado, debe conducir rectamente la comunidad hacia el buen vivir. La importancia que la filosofía de

¹⁴ Arist (*Ph.* 199 a 16-17): “en general, en algunos casos el arte completa lo que la naturaleza no puede llevar a término, en otros imita a la naturaleza (ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτέλει ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται)”. Corrales (2012, p. 48): “Del isomorfismo propio de los procesos que llevan a término la naturaleza y el arte se sigue el que el φυσικός y el τεχνίτης habrán de enfrentarse a sus respectivos objetos de estudio a partir de los mismos criterios metodológicos. Ambos tratan con sustancias sometidas a generación y, en particular, el segundo no hace sino buscar completar o asistir a la propia naturaleza para la realización de sus fines o imitándola en sus procesos. Esta comunidad metodológica se sustancia principalmente en que tanto el técnico como el físico deberán atender a la finalidad de una determinada entidad, así como a la materia y los movimientos necesariamente involucrados en el proceso de realización de ese fin”.

Aristóteles concede entonces, a nuestro juicio, a la técnica retórica sería fundamental y no solo por los propósitos prácticos a los que está orientada, sino porque realiza la vida racional y cívica del ser humano.

3.2. La oposición con la *πείθω* gorgiana

Por otro lado, al definir la persuasión o seducción como la antítesis de la violencia y necesidad, Aristóteles se coloca en el sentido contrario al que Gorgias había establecido. En efecto, el instructor de Isócrates sostiene en *Encomio de Helena* que la fuerza del discurso seduce con la violencia de un rapto o la necesidad que imponen las órdenes de un dios, además de ser un engaño (*ἀπάτη*), lo cual exime a Helena de las responsabilidades y fama de mujer adúltera que soporta, al no haber actuado libre o voluntariamente.

Ciertamente, “Gorgias explicitly denies the difference between force and persuasion, indeed actually identifies them”, sostiene Wardy (1996, p. 42): “O bien por una necesidad del azar y orden de los dioses y decreto de la necesidad actuó como actuó, o bien raptada por la fuerza, o persuadida por las palabras o [presa del amor] (*ἢ γὰρ Τύχης βουλήματι καὶ θεῶν κελεύσματι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσματι ἔπραξεν ἢ ἔπραξεν, ἢ βίαι ρπασθεῖσα, ἢ λόγοις πεισθεῖσα*)” (DK 82.11.6; trad. de Antonio Melero). Según esta serie de equivalencias¹⁵, no hay diferencia entre la fuerza seductora de las palabras y el azar, la necesidad, la violencia de un rapto, las órdenes de los dioses o el estar cautivos del amor y,

¹⁵ Calame (2002, p. 128): “los sofismas del *Elogio a Helena* de Gorgias muestran la sustancial equivalencia que hay entre la voluntad de los dioses, la violencia del rapto, la convicción lograda por embelesadoras palabras y la intervención de Eros”.

La equivalencia gorgiana puede mostrarse de diversos modos. Por ejemplo, si “con un solo cuerpo muchos cuerpos congregó de hombres orgullosos de sus grandes merecimientos”¹⁶ (DK 82.11.4) dice Gorgias a propósito del cuerpo de Helena, “la palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo (σμικροτάτῳ σώματι) y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas”¹⁷ (DK 82.11.8; trad. de Antonio Melero). La metáfora se establece en base a una analogía por la que el atractivo cuerpo de Helena es tan seductor como el discurso mismo lo es al oyente. Así, la capacidad que aquél posee para cautivar el ánimo es igual que la del discurso, y si los oyentes de Gorgias tienen el ánimo embargado por las palabras que oyen, el de Helena no fue menos ante las palabras de Alejandro. ¿Quién podría responsabilizar a la mujer que ha cometido el adulterio sin deshonorarse a sí mismo?

Asimismo, el discurso es presentado por Gorgias como “un poderoso soberano” que impone a cualquiera el terror, la compasión, el dolor o la alegría, y procura “placer” (ἡδονή) como poesía despojada de “metro” (μέτρον) que es. Es decir, las palabras de un discurso, como hace el “encantamiento inspirado” de un poeta, no sólo proporcionan el placer de la seducción, sino que también hacen experimentar como propias las dichas y desgracias ajenas, y ningún hombre puede sustraerse a esa fuerza cautivadora: todos somos gobernados por la atracción de las palabras que el orador sabe escoger. Por ese motivo puede decirse que el discurso es un “engaño” (ἀπάτη) que provoca al alma efectos (miedo, dolor, placer etc.) exactamente con la misma necesidad que “los fármacos extraen unos humores del cuerpo y otros”¹⁸ (DK 82.11.14) y las imágenes modeladas por los escultores “procuran a los ojos una dulce enfermedad” (νόσον ἡδεῖαν παρέσχετο τοῖς ὄμμασιν) (DK 82.11.18). Ello es posible porque “la misma relación

¹⁶ ἐνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν ἐπὶ μεγάλοις μέγα φρονούντων.

¹⁷ λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὅς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ.

¹⁸ ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμούς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει.

guarda el poder de la palabra con respecto a la disposición del alma que la prescripción de fármacos respecto a la naturaleza del cuerpo”¹⁹ (DK 82.11.14; trad. de Antonio Melero), una afirmación que explica la referencia y comparación constante por parte de Platón en el *Gorgias* a la medicina. Pero, además, “la persuasión”²⁰, cuando se une a la palabra, suele también dejar la impronta que quiere en el alma”²¹ (DK 82.11.13) y originar la “forma de pensar” (ὅδε νοῦς) (DK 82.11.12).

La perspectiva de Aristóteles acerca de la persuasión o seducción es opuesta, como hemos visto, en lo que a violencia o fuerza y necesidad se refiere, pero también en la consideración del engaño, porque mientras que Gorgias presenta el discurso como un soberano que gobierna las emociones de los ciudadanos por medio de lo que concibe como engaño, el filósofo juzga esto como algo propio de agitadores políticos y demagogos (δημαγωγοί) que causan la sedición (στάσις) o sublevación en la ciudad y consiguen un cambio de régimen:

Los agitadores políticos actúan unas veces con la violencia y otras con el engaño: con la violencia, forzando el cambio inmediatamente, desde el principio, o más tarde; y en cuanto al engaño, también es doble. Pues, a veces, embaucando a los ciudadanos, primero les hacen cambiar el régimen de buen grado y luego les someten por la fuerza en contra de su voluntad; como cuando en tiempos de los Cuatrocientos engañaron al pueblo, corriendo la voz de que el rey facilitaría dinero para la guerra contra los lacedemonios, y después de mentirle intentaron apoderarse del gobierno; y otras veces actúan al principio mediante la persuasión y luego, cuando están convencidos, los gobiernan de buen grado. (trad. García Gual & Pérez Jiménez).

κινούσι δὲ τὰς πολιτείας ὅτε μὲν διὰ βίας ὅτε δὲ δι’ ἀπάτης, διὰ βίας μὲν ἢ εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἢ ὕστερον ἀναγκάζοντες. καὶ γὰρ ἡ ἀπάτη διττή. ὅτε μὲν γὰρ ἐξαπατήσαντες τὸ πρῶτον ἐκόντων μεταβάλλουσι τὴν πολιτείαν, εἴθ’ ὕστερον βίᾳ κατέχουσιν ἀκόντων, οἷον ἐπὶ τῶν Τετρακοσίων τὸν δῆμον ἐξηπάτησαν φάσκοντες τὸν βασιλέα χρήματα παρέξειν πρὸς τὸν πόλεμον τὸν πρὸς Λακεδαιμονίους, ψευδάμενοι δὲ κατέχειν

¹⁹ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν.

²⁰ ¿Qué persuasión no está unida a la palabra o a las razones? En cambio, la frase cobra todo el sentido en este contexto erótico con la traducción de πειθὼ por “seducción”.

²¹ ἡ πειθὼ προσιούσα τῶι λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο.

ἐπειρῶντο τὴν πολιτείαν: ὅτε δὲ ἐξ ἀρχῆς τε πείσαντες καὶ ὕστερον πάλιν πεισθέντων ἐκόντων ἄρχουσιν αὐτῶν. (*Pol.* 1304 b8-17)

Además, entre las causas que posibilitan a estos sediciosos embaucadores y demagogos (δημαγωγοί) llegar a sublevar la ciudad²² e instaurar un régimen tiránico, pues “la oligarquía pura y extrema y la democracia extrema hay que referirlas a la tiranía (τῆς τε ὀλιγαρχίας τῆς ἀκράτου καὶ τελευταίας καὶ τῆς δημοκρατίας τῆς ἐσχάτης, τοσαύτας καὶ τῆς τυραννίδος θετέον)” (*Pol.* 1312 b35-7), están el miedo (φόβος), el odio (μῖσος), el desdén (καταφρόνησις) y desprecio (ὀλιγωρία)²³ que ellos, sobre la base de alguna desigualdad (ἀνισότης) o falta de semejanza (ἀνομοιότης)²⁴ entre los miembros de la comunidad política, hacen crecer en el alma de los ciudadanos. De ese modo destruyen la confianza²⁵, generan discordia (ἔρις) y alteran la comunidad política hasta conseguir la contraria del buen régimen, una tiranía²⁶ que es la némesis de aquel otro en el que se produce el fin natural de la ciudad:

Por eso surgieron en las ciudades relaciones familiares, fraternías, fiestas y diversiones para vivir en común. Y tal cosa es fruto de la amistad. Pues la decisión de vivir en común es amistad. Fin de la ciudad es, por tanto, el bien vivir, y todo eso está orientado a ese fin. La ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y

²² Arist. (*Pol.* 1302 a20-3): “Hay que determinar, en efecto, con qué estado de ánimo se lanzan los hombres a la revolución y por qué motivos, y, en tercer lugar, cuál es el punto de arranque de los alborotos y de las disensiones internas (δεῖ γὰρ λαβεῖν πῶς τε ἔχοντες στασιάζουσιν καὶ τίνων ἕνεκεν, καὶ τρίτον τίνες ἀρχαὶ γίνονται τῶν πολιτικῶν ταραχῶν καὶ τῶν πρὸς ἀλλήλους στάσεων)”.

²³ Precisamente los que lleva a la ira (ὀργή), según (*Rh.* 1378 a30-1378 b10). Véase Cap. 5.1 de esta investigación.

²⁴ La igualdad puede darse de partida y entonces buscarse llegar a una desigualdad, o puede darse una desigualdad de partida y buscar llegar a una igualdad final.

²⁵ Arist. (*Pol.* 1313 b31): “es peculiar de la tiranía desconfiar en el especial de los amigos (τυραννικὸν δὲ τὸ μάλιστα ἀπιστεῖν τοῖς φίλοις)”.

²⁶ Arist. (*Pol.* 1314 a27-30): “Los fines a que se ajutan las resoluciones de los tiranos vienen a ser esos tres; ya que todas las medidas tiránicas pueden referirse a estos principios: unas para que no confíen unos en otros, otras para que no adquieran poder y otras que piensen poco (πάντα γὰρ ἀναγάγοι τις ἂν τὰ τυραννικὰ πρὸς ταύτας τὰς ὑποθέσεις, τὰ μὲν ὅπως μὴ πιστεύωσιν ἀλλήλοις, τὰ δ’ ὅπως μὴ δύνωνται, τὰ δ’ ὅπως μικρὸν φρονῶσιν)”. (trad. García Gual & Pérez Jiménez).

autosuficiente. Y esta es, como decimos, la vida feliz y bella. (trad. García Gual y Pérez Jiménez).

διὸ κηδεῖαί τ' ἐγένοντο κατὰ τὰς πόλεις καὶ φατρίαι καὶ θυσίαι καὶ διαγωγαὶ τοῦ συζῆν. τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον: ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν, ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν. πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους, τοῦτο δ' ἐστίν, ὥς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. (*Pol.* 1280b36-1281 a1).

En suma, Gorgias, y por ende Isócrates, conciben la fuerza seductora de discurso como una violencia que actúa con necesidad sobre el alma, procurándole un placer engañoso y una dulce enfermedad, pero, además, su concepción del λόγος contempla al orador como un soberano que mueve la ciudad con las emociones suscitadas en el alma de los ciudadanos. Por el contrario, Aristóteles niega que la persuasión o seducción retórica sea ni violenta ni necesaria ni engañosa; de manera análoga a la medicina, que procura dar salud al cuerpo del oyente, la técnica retórica y la educación constituyen un complemento racional del alma y de la πόλις que procura producir la confianza, la amistad que se desprende de ello y lo semejante a la verdad, y “por naturaleza es más poderosa la verdad y la justicia que sus contrarios (χρήσιμος δέ ἐστιν ἡ ῥητορικὴ διὰ τε τὸ φύσει εἶναι κρείττω τἀληθοῦ καὶ τὰ δίκαια τῶν ἐναντίων)” (*Rh.* 1355 a21-22). En suma, la técnica retórica produce la persuasión y la confianza indispensable para el régimen natural, tanto en la comunidad del alma como de la ciudad, donde gobierna lo racional y no la violencia, la necesidad o el engaño.

3.3. La seducción en el *Fedro*

Alrededor del 370 a. C., Isócrates hace público dos escritos dirigidos a los reyes de Salamina, en Chipre, donde presenta la seducción o persuasión (πείθω) como un “conducir el alma (ψυχαγωγέω)”, una metáfora, según LSJ, tomada de la evocación del

alma de los muertos²⁷. Básicamente, el retórico afirma que la fuerza de seducción que posee un orador radica en “agradar a la multitud (τοὺς ὄχλους χαίρω)” (Isoc. 2.49) y en utilizar un “buen ritmo y simetría (εὐρυθμία καὶ συμμετρία)”, aunque el discurso tenga un estilo y “argumento malo (ἐνθυμήμασιν ἔχῃ κακῶς)” (Isoc. 9.10). Si, como ya hemos dicho, el *Fedro* es la réplica del filósofo en la competición que sostienen por los jóvenes oyentes, entonces se trataría con la obra de demostrar la potencia artística que posee la filosofía o la Academia para “conducir el alma” o seducir a los muchachos por medio del discurso o las palabras; de ser cierto este planteamiento, el primer asunto que ha de precisarse, si, contrariamente a Isócrates, concedemos al argumento importancia, es el “lugar” al que el alma debe conducirse²⁸. Y ciertamente, Platón va a conducir lo primero de todo a los oyentes del diálogo que contemplan u oyen el encuentro de Sócrates y el joven Fedro, amante (ἐραστής) y amado (ἐρώμενος), por unos caminos fuera de la ciudad, remontando la corriente del Iliso, hasta llegar a un lugar excepcionalmente hermoso, que evoca en cada detalle imágenes de seducción y raptos eróticos. El discurso que pronuncia allí el muchacho demuestra, por un lado, las dotes imitativas del filósofo, junto con la maldad de un argumento que aboca el amor a la desconfianza y destrucción de la amistad. Después, los sucesivos discursos pronunciados por Sócrates aumentan gradualmente la potencia artística de la seducción hasta conducir finalmente el alma de los oyentes nada menos que al “lugar supraceleste (ὑπερουράνιον τόπον)” (*Phdr.* 247c) donde contemplan las realidades existentes más preciosas y lo divino, y llegan a la comprensión de la naturaleza inmortal del alma humana y del amor, como un esfuerzo de amante y amado, cuya belleza es reflejo de las ideas, por educar en lo posible el alma para perseverar en el

²⁷ Según LSJ: “evoke or conjure up the dead by sacrifice; hence metaph., lead or attract the souls of the living, win over, persuade, allure; in bad sense, lead away, inveigle, delude”.

²⁸ La posición de Isócrates incide en la fuerza seducción, el “conducir el alma”, y niega el argumento, es decir, a dónde llevarla.

ser y recuperar su condición divina. Este discurso ha demostrado que la fuerza seductora de la retórica practicada por Isócrates, de acuerdo a una concepción relativista de lo verosímil, no es comparable a la potencia artística de la filosofía, consagrada a las Musas. Ahora bien, la seducción lograda tanto sobre el joven como el oyente no ha seguido hasta aquí un camino dialéctico, sino palabras que presentan una imagen semejante a las ideas divinas, la inmortalidad humana y el amor, como las imágenes que las muchachas ofrendan a las ninfas son semejantes a las divinidades. Luego el mito y la retórica dicen primero un discurso artístico de acuerdo a lo verosímil, pero la dialéctica hace un discurso de acuerdo a la idea que es primero ontológicamente y reflejo o recuerdo de aquello otro narrado con el arte; en conjunto, prueban que “el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas (λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὔσα) (*Phdr.* 271c; trad. Emilio Lledó).

3.3.1. La hierba del Iliso

Sócrates se encuentra con el joven y hermoso Fedro²⁹, cuando aquel va a dar un paseo “por los caminos (κατὰ τὰς ὁδοὺς)” (*Phdr.* 227a) que hay fuera de la ciudad,

²⁹ Ambos representan al *erastés* y *erómenos* característicos de la relación de *homofilia*, según la expresión Calame (2002, p. 69), que designa la relación de *φιλία* entre adultos y adolescentes de igual sexo (hombres o mujeres), a través de la cual se canaliza o institucionaliza la educación y el paso de los jóvenes a su condición ya sea de hombre o de mujer. La relación entre “amante (*ἐραστής*)” y “amado (*ἐρώμενος*)” tiene dos rasgos fundamentales; primero, es asimétrica, como indica Halperin (1986, p. 65-6): “the hierarchical disposition of roles enjoined upon homosexual lovers by Athenian moral convention gives rise in practice to a socially and psychologically asymmetrical relationship. According to the customary Greek idiom, the senior partner in a paederastic love-affair has a monopoly of *erōs*; the junior partner, if he is responsive to his lover, expresses *philia*”. La visión del amado provoca el amor en el amante, que persigue al amado alabándolo y se separa, no sin lamentos, reproches y censuras. Calame (2002, p. 32) describe esta ceremonia como una especie de cortejo o caza, en la que “el adulto domado por Eros se transforma en domador del adolescente que le inspira”, lo cual lleva habitualmente a expresar la relación con “la metáfora ecuestre de

siguiendo el consejo del médico Acúmeno. Acaba de abandonar la casa de Mórico, donde el logógrafo Lisias ha pronunciado un escrito ante un grupo de muchachos para persuadirles, o seducirles, de que “hay que complacer a quien no ama, más que a quien ama (χαριστέον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι)” (*Phdr.* 227c; trad. Emilio Lledó).

Como observa el muchacho, Sócrates está efectivamente interesado en los asuntos “eróticos”, es un “amante de los discursos (τῶν λόγων ἐραστής)” (*Phdr.* 228c), y desea escucharlo; pero, además, Sócrates conoce bien el empeño y esfuerzo del muchacho por aprender, y sabe que el motivo por el que en realidad sale de la ciudad no es por una razón médica, es “para practicar (ἵνα μελετῇ)” (*Phdr.* 228b) el escrito que ha adquirido, es decir, para ejercitarse y memorizarlo, y descubre que el joven pretendía exhibirse con él. Revelado el pequeño engaño, los dos acuerdan pasear por la orilla del Iliso y sentarse en algún lugar para que ambos tengan satisfacción a su deseo de pronunciar y escuchar el discurso. El joven propone entonces, ya que están descalzos, caminar por la orilla del arroyo, “mojándonos los pies (βρέχουσι τοὺς πόδας)” (*Phdr.* 229 a). Están en plena

la colocación bajo el yugo y del adiestramiento” (Calame 2002, p. 31), es decir, de la “domar (δάμαζω)”, según LSJ: “overpower; I. of animals, tame, break in; II. of maidens, make subject to a husband; III. subdue, conquer”; segundo, la relación que puede significarse con el verbo φιλέω ensalza, como añade Calame (2002, p. 30), “la fidelidad de la relación” antes que la libido o la amistad, una fidelidad mutua que, según Konstan (1994, p. 8), se mantiene en el helenismo, como valor básico del amor heterosexual “fidelity is at the center of the Greek novel”. La relación de homofilia, por otro lado, es un tema central de los poemas mélicos de Safo, Teognis, Píndaro, Íbico etc. cantados durante banquetes por los ἀριστοί o festivales. Carmen Sánchez (2005, p. 102-3): “Para señalar el paso a la juventud, los griegos tenían un léxico, como señala Eva Cantarella, muy preciso: `nacido sin cabeza, *aphron*, el joven varón comenzaba a razonar, *phronein*, a los dieciocho o veinte años’. Pero razonar no es madurar y el joven, a partir de esta edad, iniciaba un delicado y difícil proceso en el que tenía que evolucionar de amante pasivo a amante activo, un largo camino de varios años en el que los hombres eran al mismo tiempo *paides* y *neoi*, niños y jóvenes, a la vez pasivos y activos sexualmente, ambiguos, pésimos amantes y un peligro potencial como inexpertos seductores de efebos. Probablemente estos jóvenes solteros tenían muy restringido el acceso a los gimnasios como medida de protección hacia los *paides*, y no tenían posibilidad alguna de mantener relaciones con una mujer casada o una virgen”.

canícula³⁰ y el calor debe hacer ardiente e irrespirable el aire. El caso es que el Iliso, como todos los ríos, ha sido engendrado por la prodigiosa fertilidad de Océano y Tetis³¹, “progenie de los dioses (θεῶν γένεσιν)” (*Il.* XIV, 200; 300) y “progenie de todas las cosas (γένεσις πάντεσσι)” (*Il.* XIV, 246; trad. Emilio Crespo). Estas divinidades de las aguas que envuelven el mundo en una corriente circular³² a la que van a dar y desde la que se filtran los múltiples ríos, estanques y fuentes que nutren la tierra, y cuyos descendientes, entre quienes están tanto la diosa Πειθώ como las ninfas³³, “por la tierra se encargan de la crianza de los hombres, en compañía del soberano Apolo y de los Ríos (αἱ κατὰ γαῖαν ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι καὶ Ποταμοῖς³⁴)” (*Th.* 346-8; trad. Aurelio Pérez).

³⁰ Según DRAE, “canícula”: “Astron. Tiempo en que Sirio, la estrella más brillante de la constelación del Can, aparece junto con el Sol y que antiguamente coincidía con la época más calurosa del año en el hemisferio norte”.

³¹ Hes. (*Th.* 337): “Tetis con Océano los ríos parió arremolinados (Τηθὺς δ’ Ὠκεανῷ Ποταμοὺς τέκε δινήεντας)”.

³² Vernant (1999, p. 90): “Océano es esa corriente de agua viva que circula alrededor del mundo, que lo rodea con un flujo incesante a la manera de un río cuyas olas, después de un largo recorrido, regresarían a las fuentes de las que nacieron para alimentarlas sin fin (...) Esta imagen de un río circular, que encierra el mundo como si fuera un nudo, no funciona solamente en un plano horizontal, cuando cada día, al amanecer y al atardecer, se ve al sol y los astros emerger de Océano para sumergirse de nuevo en él, en ese baño cotidiano en las aguas primordiales que les procuran un vigor y una juventud siempre nuevas. Algunas indicaciones míticas, ciertamente fragmentarias, muestran que los manantiales, las fuentes, los pozos y ríos que hacen florecer la vida en la superficie del suelo se alimentan ellas mismas en el curso de Océano, lo que supone que sus aguas -o al menos una parte de ellas- circulan subterráneamente, mientras el resto se enroscan alrededor del mundo”.

³³ Hes. (*Th.* 364-366): “tres mil son las Oceánides de finos tobillos que, muy repartidas, por igual guardan por todas partes la tierra y las profundidades de las lagunas, resplandecientes hijas de diosas (τρὶς γὰρ χίλιαί εἰσι τανύσφυροι Ὠκεανῶναι, / αἱ ῥα πολυσπερέες γαῖαν καὶ βένθεα λίμνης /πάντη ὁμῶς ἐφέπουσι, θεάων ἀγλαὰ τέκνα)”. (trad. Aurelio Pérez).

³⁴ Según LSJ, κουρίζω es “bring up from boyhood or to manhood”. La diosa Πειθώ nutre, educa y acompaña en el tránsito de los muchachos a la vida adulta. En ese sentido, también las Ninfas desempeñan un papel fundamental en la crianza y transición a la vida adulta de las muchachas: la novia es νυνφή y en su

Fedro encabeza la marcha³⁵ y rápidamente encuentra un lugar donde pueden tomar asiento y estar tranquilos: es bajo la sombra (σκιά) de un frondoso plátano (πλάτανος), como el del mito que cuenta el rapto de Europa por Zeus³⁶; sopla la brisa (πνεῦμα) y hay, dice el joven, “hierba para sentarnos o, si te apetece, para tumbarnos (πόα καθίζεσθαι ἢ ἂν βουλόμεθα κατακλινῆναι) (*Phdr.* 229 b), como harían en un banquete. El muchacho pregunta si no estarán próximos al sitio donde se dice que el viento del norte Bóreas raptó (ἄρπάζω) a la ninfa Oritía, un lugar propicio, por tanto, para la posesión erótica. No sería extraño que aparecieran muchachas, hermosas como ninfas, para jugar con la corriente fresca y transperente de agua. Pero Sócrates rebaja el entusiasmo del joven y localiza el lugar más abajo, “en un altar³⁷ dedicado a Bóreas (βωμὸς αὐτόθι Βορέου)” (*Phdr.* 229c). El viento Bóreas, además de raptar a la ninfa, es el mismo al que Hera persuadió (πείθω), o sedujo, con el propósito de desviar a Heracles hasta Cos, según la acusación que su indignado marido Zeus le lanza³⁸. La hierba (πόα), otro lugar común de los mitos eróticos, es un espacio en el que, por ejemplo, Zeus y Hera yacen³⁹ después

matrimonio, cuya ceremonia está consagrada por Πειθώ, ha de lavar su cuerpo con el agua que vierten en el baño las *hydrias* y derramarla en una libación durante la boda con *lutróforos*.

³⁵ El maestro exhorta al joven a conducir la marcha: “¡Guía!! (πρόαγε δῆ) (*Phdr.* 229a). En cambio, dice Calame (2002, p. 160) que “allí (...) conduce el maestro al joven”. Es al revés, el joven conduce allí al maestro, y ello encaja con la descripción de la seducción filosófica que el joven despierta en un hombre como Sócrates.

³⁶ Motte (1963, p. 469): “Le platane isolé, au bord du fleuve et au pied duquel coule une source, n'est pas sans rappeler le célèbre platane de Gortyne qui abrita les amours de Zeus et d'Europe et celui où les compagnes d'Hélène vont suspendre des couronnes de fleurs”. Cf. Pausanias (VIII.23.3-4).

³⁷ Hdt. (VII.189): habla del mismo, al decir que los atenienses “erigieron un santuario a orillas del río”.

³⁸ Hom. (*Il.* XV, 26): “Al que con ayuda del viento Bóreas y persuadiendo a sus huracanes (τὸν σὺ ξὺν Βορέῃ ἀνέμῳ πεπιθοῦσα θυέλλας)”; (trad. Emilio Crespo).

³⁹ Hom. (*Il.* XIV.347): “Bajo ellos la divina tierra hacía crecer blanda yerba (τοῖσι δ' ὑπὸ χθὼν δῖα φύεν νεοθηλέα ποιήν)”; (trad. Emilio Crespo).

de que ella lo haya seducido con todos los hechizos y encantos del amor y deseo⁴⁰, obtenidos previamente de Afrodita con engaño, que subyugan o domeñan (δαμνάω o δαμάζω) a mortales e inmortales⁴¹. Así pues, todo en la obra platónica insinúa un lugar propicio a la seducción erótica y al rapto sexual, como el sufrido por Helena, de ahí que el joven pregunte a Sócrates:

[Fedro] – (...) ¿Te convence que todo este relato mítico es verdadero?

[Sócrates] - Si en efecto desconfiara, como los sabios, no estaría fuera de lugar. (n.t.).

[Φαῖδρος] - σὺ τοῦτο τὸ μυθολόγημα πείθῃ ἀληθὲς εἶναι;

[Σωκράτης] - ἀλλ' εἰ ἀπιστοίην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἶην. (*Phdr.* 229c).

El análisis de los mitos en términos, digamos, relativistas, propio de quienes son desconfiados (ἄπιστοι) y tratan de “aproximar cada cosa a lo verosímil (προσβιβᾷ κατὰ τὸ εἰκὸς ἕκαστον)” (*Phdr.* 229e; n. t.) le resulta a Sócrates rudo y tosco (ἄγροικος). Él no desconoce esos análisis, como muestran los ejemplos que realiza en ese sentido, pero “estando persuadido con lo que se acostumbra sobre esas cosas (πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν)” (*Phdr.* 230 a), prefiere dar por buenas las creencias transmitidas porque, sean o no falsas, nos colocan en la dirección adecuada a la verdadera sabiduría y no nos constriñen en una concepción de lo que es posible limitada por lo semejante a la experiencia individual⁴².

Mientras conversan así, Sócrates y Fedro llegan hasta el robusto plátano conducidos por el joven. “¡Por Hera!” exclama Sócrates admirado ante la visión del lugar:

⁴⁰ Afrodita entrega a Hera “todos sus hechizos (θελκτήρια πάντα)”: “el amor (φιλότης)”, “el deseo (ἔμερος)”, “la amorosa plática (ἁριστὺς πάρφασις)” y “la seducción que roba el juicio incluso a los muy cuerdos (ἥ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων)”; Hom. (*Il.* XIV.215-7; trad. Emilio Crespo).

⁴¹ Hom. (*Il.* XIV, 199).

⁴² Vallejo (2017, p. 75): “La sentencia de Protágoras [el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son], con este análisis gnoseológico, elimina el ser en sí de las cosas, porque la realidad, al ser conocida, es ya un producto de la subjetividad humana y de las condiciones específicas de su sistema perceptivo”.

“bello retiro (καλή γε ἡ καταγωγή⁴³)” (*Phdr.* 230b). Junto a ellos, crece a gran altura un “sauzgatillo⁴⁴ (ἄγνου)”; el arbusto (*vitex agnus cactus*) está “en el apogeo de su florecimiento” (ὥς ἀκμὴν ἔχει τῆς ἄνθης) (*Phdr.* 230b), simbolizando la juventud que “suscita el deseo sin todavía abrirse al amor carnal” según Calame (2002, p. 168). Las flores violáceas llenan el lugar “de su fragancia⁴⁵ (εὐωδέω)” y, bajo el árbol, surge un manantial (πηγή) de agua fría, al lado del cual alguna estatuilla (κόρη) e imagen (ἄγαλμα) ha sido colocada “por muchachas” (ἀπὸ τῶν κορῶν) como ofrenda al Aqueloo⁴⁶ y sus ninfas. La brisa es suave y derrama sobre los oídos el canto del “coro de las cigarras (τῶ

⁴³ Platón ha ido colocando diversas formas de este verbo a lo largo del diálogo, todas ellas referidas al muchacho: πρόαγε (227c), cuando Sócrates exhorta a Fedro a que guíe la marcha; καταγωγή (230b), cuando el joven los conduce finalmente al bello ninfeo donde sus almas van a ser transportadas; ξεναγέω (230c), “buen guía de extranjeros”; poco más adelante, Sócrates dice al bello muchacho que parece “haber encontrado el filtro (τὸ φάρμακον ἠὲρῆκεναι)” que le obliga a ir detrás suyo como un fiera detrás del alimento, no en la seductora belleza del joven, sino en los discursos que los “conducen (ἄγουσιν)” (230d). Más adelante, llegará a la “conducción del alma (ψυχαγωγία)” (261a; 271c) en la que consiste la potencia seductora de las palabras.

⁴⁴ Motte (1963, p. 470): “Plus décisive encore est la présence du gattilier, cet arbrisseau vivace de l'espèce λυγός ou ἄγνος et qui se plaît dans les lieux humides. Il est une plante symbolique de la virginité, mais aussi de la fécondité. Aux fêtes d'Héra à Samos, les convives s'en couronnaient la tête et s'en faisaient un lit pour invoquer Héra comme épouse de Zeus. Mieux connue est la cérémonie des Thesmophories d'Athènes où les femmes, soumises à une chasteté rigoureuse, se couchaient à un moment donné sur des feuilles d'agnus-castus. Platon et ses lecteurs ne pouvaient l'ignorer.”

⁴⁵ Detienne (1983, p. 117): “los aromas, alimento divino, al igual que la ambrosía y el néctar, son también un elemento constitutivo de la naturaleza de los dioses”.

⁴⁶ Según Hesíodo (*Th.* 340), “el Aqueloo de plateados remolinos” (Ἀχελώϊόν τ' ἀργυροδίνην)” es uno de los ríos engendrados por Océano y Tetis que tienen encomendado, junto a Πειθώ, otras divinidades y Apolo, la “crianza” desde la indómita y virginal juventud al yugo del matrimonio y relaciones propias de la vida adulta. En ese sentido Plutarco (*praec. coni.* 138c-d), atestigua la presencia de Πειθώ en la ceremonia del matrimonio junto a las Gracias, Estaciones, Afrodita y Hermes. **Ru** (1996, p. 125) “Jóvenes y graciosas, las Ninfas de las aguas se parecen a las Nereidas; pero asociadas a otras Ninfas relacionadas con las cañadas con los bosques que las aguas atraviesan, estas Ninfas frecuentan, como las otras, a Hermes, a Pan o a Ártemis. Mediante relaciones amorosas o de tipo genealógico, las Ninfas se unieron a los dioses-río, a algunos grandes dioses y a los héroes ancestrales o epónimos de algunos pueblos”.

τῶν τεττίγων χορῶ)” (*Phdr.* 230c)⁴⁷; como colofón a la escena está el suave “césped” (πόας) o prado en el que los dos, Sócrates y Fedro, pueden inclinarse.

Calame (2002, p. 160) señala sobre esta hierba que “el blando prado del Iliso es en realidad el lugar del rapto de la Ninfa, que se une al viento del norte en un lugar diferente”, pero, en otros contextos, Carmen Sánchez (2015, p. 56) señala que “el prado florido es el paisaje iniciático que lleva a la joven virgen a convertirse en esposa del dios de los Infiernos, preludio del acto sexual y de la muerte” y el mismo semiólogo francés comenta (2002, p. 162): “el prado florido, que sólo excepcionalmente ofrece al dios el lecho en el que unirse a la muchacha seducida, representa, más bien, el espacio impregnado de Eros que sirve de preludio inmediato a la consumación del deseo sexual”. Ciertamente, a la vista de la escena descrita, el joven y bello Fedro ha ejercido de “buen guía de forasteros (ἄριστά σοι ἐξενάγεται)” (*Phdr.* 230c).

Más tarde, después de que ambos hayan pronunciado sus discursos dedicados al amor y, desde este prado de seducción y rapto, hayan sido conducidos a contemplar el “lugar supraceleste (ὑπερουράνιον τόπον)” (*Phdr.* 247c), las cigarras regresan nuevamente a la narración, antes de que el diálogo pase a tratar el modo de “hablar y escribir bellamente (καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν)” (*Phdr.* 258 d), sobre un asunto público o privado; sirven así, en la estructura de la obra, de transición entre la demostración del poder seductor de las palabras y la explicación de las condiciones artísticas que la hacen

⁴⁷ Hes. (*Op.* 582-588): “Cuando el cardo florece y la sonora cigarra, posada en el árbol, va vertiendo sin cesar su agudo canto por debajo de las alas, en la estación del fatigoso verano, entonces son más pingües las cabras y el vino es riquísimo, las mujeres más sensuales y los hombres más débiles, porque Sirio les abrasa la cabeza y las rodillas y la piel está reseca por el calor (ἦμος δὲ σκόλυμός τ’ ἀνθεῖ καὶ ἡχέτα τέττιξ δεινδρέῳ ἐφεζόμενος λιγυρὴν καταχεύετ’ αἰοιδὴν πυκνὸν ὑπὸ πτερύγων, θέρεος καματώδεος ὥρη, τῆμος πιόταται τ’ αἴγες καὶ οἶνος ἄριστος, μαχλόταται δὲ γυναῖκες, ἀφανρότατοι δὲ τοὶ ἄνδρες εἰσὶν, ἐπεὶ κεφαλὴν καὶ γούνατα Σείριος ἄζει, ἀυαλέος δὲ τε χρῶς ὑπὸ καύματος)”.

posible. Según el mito que relata a continuación Sócrates, las cigarras fueron también hombres que, antes de aparecer las Musas, “quedaron embelesados de gozo (ἐξεπλάγησαν ὑφ’ ἡδονῆς)” (*Phdr.* 259b; trad. Emilio Lledó) por el canto de las divinidades y murieron por no alimentarse de nada más que de ese dulce placer. Por ello, continúa Sócrates, las cigarras recibieron el “don de no necesitar alimento alguno” (*Phdr.* 259 c) y poder cantar sin descanso hasta morir, para entonces ir a comunicar a las Musas quiénes las honran dialogando y conversando, sin ceder a las cabezadas de sueño (νυστάζω) y “a la pereza del pensamiento (δι’ ἀργίαν τῆς διανοίας)” (*Phdr.* 259 a). Musas son las divinidades a las que la Academia está consagrada, “que tienen que ver con el cielo y con los discursos divinos y humanos, son también las que dejan oír la voz más bella (περί τε οὐρανὸν καὶ λόγους οὔσαι θείους τε καὶ ἀνθρωπίνους ἰᾷσιν καλλίστην φωνήν)” (*Phdr.* 259d). Así que el mito de las cigarras reorienta nuevamente a los oyentes desde una situación habitual, que se presta al descanso y la pereza, hacia el esfuerzo permanente por precisar las condiciones óptimas de la comunicación que constituyen lo propiamente humano, un reflejo o reminiscencia en cualquier caso del grado de perfección que poseen las Musas, a las que las cigarras revelarán si ellos sirven como es debido⁴⁸.

⁴⁸ González Escudero (2003, p. 208): el mito de las cigarras es “una peculiar *anámnēsis* en doble metamorfosis: por un lado, quienes valoran y contemplan son los insectos y no los seres humanos, con lo que el relato de sus desgracias se mueve en la ilusión de la fábula porque de esa manera se gana objetividad, aunque sea a costa de inmortalizar una situación, como la de la banda sonora del estío entonada por invisibles insectos. Por otro lado, las cigarras hacen lo único que, por lo visto, constituye su razón de ser de modo que pueden establecer relación de identidad con aquello que configura la esencia humana: el razonamiento y la comunicación. Lo contrario, o sea, quedarse adormecido por el canto de fondo, es pérdida de protagonismo, eliminación de *mímesis*. Pero es preciso completar la trama para que las cigarras reflejen ahora la metamorfosis ideal, o sea aquella que las ha convertido en la figura filosófica por excelencia en el platonismo: la del *metaxy* o intermediario entre lo mortal e inmortal. Para eso sirve la tradición que hace a la cigarra un ser extraño, que se alimenta del rocío de los lirios y se pasa la vida cantando exclusivamente. (...) El viejo precepto de Heráclito de despertar a los dormidos, de evitar embelesamientos y de poner en funcionamiento la capacidad de conversar forma parte de esa honra a las Musas que constituía la razón de ser de todas las instituciones dedicadas al estudio, desde la de los pitagóricos a la Academia de Platón.

3.3.2. El lugar supraceleste

El discurso pronunciado por el joven Fedro es impecable “retóricamente”, pero al sostener que “hay que complacer a quien no ama, más que a quien ama” (*Phdr.* 227 c) carece de perspectiva, el argumento parece como copiado “de Safo la bella (Σαφοῦς τῆς καλῆς)” (*Phdr.* 235 c), y en asuntos tan importantes como el que se trata aquí, el amor o qué amistad y a quién ha de tener confianza para llegar a la vida adulta, en aquellos temas “difíciles de inventar, no solo hay que ensalzar la disposición, sino también el hallazgo”⁴⁹ (*Phdr.* 236 a); es decir, lo que debe ensalzarse, a juicio de Sócrates, en un asunto como este es descubrir la sustancia, entidad o realidad (οὐσία) sobre la que el discurso trata y establecer “qué es el amor y cuál es su poder (περὶ ἔρωτος οἷόν τ’ ἔστι καὶ ἣν ἔχει δύναμιν)” (*Phdr.* 237 c). Llevado por la seducción que el lugar parece inspirarle, Sócrates descubre el cuadro general de un amor orientado por el apetito a la obtención de placer, de naturaleza enfermiza: basado en una asimetría tirana y celosa, el amante procurará que el amado no sea mejor, más sabio o más vigoroso, e intentará tenerlo esclavizado por completo, hasta que el amor cesa y entonces se torna “infel (ἄπιστος)” (*Phdr.* 240e).

Sócrates cree que es suficiente con el discurso pronunciado y desea abandonar el lugar, pero el joven insiste en continuar la conversación. Cae en la cuenta, entonces, de que cuando cruzaban el río, “me llegó esa señal que brota como de ese duende que tengo

Ejercer lo aprendido era sin duda la mejor exhibición de la *anámnesis*: la doble metamorfosis del ciudadano, como espectador de lo verdadero en el recuerdo y como espectador de su propia eficacia en su comunicación conversacional”.

⁴⁹ Pl. (*Phdr.* 236 a): “Y es la disposición y no la invención lo que hay que alabar; pero en aquellos no tan obvios y que son, por eso, difíciles de inventar, no solo hay que ensalzar la disposición, sino también la invención (καὶ τῶν μὲν τοιούτων οὐ τὴν εὕρεσιν ἀλλὰ τὴν διάθεσιν ἐπαινετέον, τῶν δὲ μὴ ἀναγκαίων τε καὶ χαλεπῶν εὐρεῖν πρὸς τῇ διαθέσει καὶ τὴν εὕρεσιν)”; (trad. Emilio Lledó). Sobre εὕρεσις véase n. 164 Cap. 2.

en mí (τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίγνεσθαι ἐγένετο)” (*Phdr.* 242b) y de que cometido una falta grave al decir el amor es algo malo: “si el Amor es, como es sin duda, un dios o algo divino, no puede ser nada malo (εἰ δ’ ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἢ τι θεῖον ὃ Ἔρως, οὐδὲν ἂν κακὸν εἴη) (*Phdr.* 242e)”. Así que Sócrates limpia, “con un discurso potable (ποτίμῳ λόγῳ)” (*Phdr.* 243d) el yerro cometido y en su descargo dice que el amor, más que un deseo surgido del alma, es una “locura (μανία)”, un “don que los dioses otorgan (θεῖα μέντοι δόσει διδομένης)” (*Phdr.* 244 a), a través del cual el hombre recibe grandes bienes. Una de esas formas de locura es la que las Musas despierta en el alma de quien hace “toda clase de poesía (κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν)” y “ordenando las innumerables obras de los antiguos educa a los que han de venir (μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει)” (*Phdr.* 245 a). Sin ella, ningún arte es tan perfecto como “el de los que están enloquecidos y ha perdido la moderación (ἢ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονοῦντος ἡφανίσθη)” (*Phdr.* 245 a; n. t.). Pues bien, Sócrates pasa a mostrar esto mismo: esa locura es un don divino que proporciona al hombre no una enfermedad ni ningún mal, sino “la mayor fortuna (εὐτυχία τῇ μεγίστῃ)” (*Phdr.* 245c).

La demostración será para los habilidosos increíble, pero para los sabios persuasiva. Es preciso, pues, lo primero, intuir la verdadera naturaleza divina y humana del alma, viendo las cosas que padece y las que hace. Y el principio de la demostración es este: toda alma es inmortal. Porque lo que siempre se mueve es inmortal. (n. t.).

ἡ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή. δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως περὶ θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τάληθές νοῆσαι: ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἦδε. ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον. (*Phdr.* 245c).

Sócrates no exhibe un discurso ante un oyente, sino que realiza una completa demostración en la que, si bien no confiarán los que se tienen por habilidosos (δεινοί), referencia a los retóricos de la escuela de Isócrates (*Isoc.* 13.14), como hemos visto

anteriormente⁵⁰, los sabios, en cambio, sí darán por segura y fiable: la naturaleza del alma humana es inmortal. A partir de ahí, desarrolla una serie de argumentos que demuestran ese principio que el pensamiento de los sabios puede intuir y, entonces, añade:

Sobre la inmortalidad, pues, es suficiente; pero sobre la idea se ha de decir lo siguiente: qué es, todo sería largo de contar y totalmente divino, a qué es imagen, resulta cosa humana y más corto: digamos pues esto. Se parece (...); (n. t.).

περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἱκανῶς: περὶ δὲ τῆς ιδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον. οἷον μὲν ἔστι, πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ὃ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος: ταύτη οὖν λέγωμεν. εἰκέτω (...); (*Phdr.* 246 a).

Mostrar la idea del alma es una tarea divina y, en la medida en que es larga de abordar, inoportuna, por eso Sócrates pasa, a partir de aquí, a decir palabras que, como una imagen de las ninfas ofrendada por las muchachas, evoca una imagen semejante a su verdadera realidad. Esto otro sí está al alcance de la mano humana, así que narra entonces algo, verosímil sí, pero aproximado no a la experiencia de un retórico, que embauca y utiliza en provecho propio a sus jóvenes discípulos, sino a la perspectiva de la idea. No vamos a detenernos en los pormenores de la seducción que Sócrates consigue por medio de su discurso no argumentado o no verificable y del mito del auriga, el carro alado de Zeus o los giros del cosmos y los ciclos de encarnaciones; simplemente nos interesa indicar que, a través de tales palabras, desde la hierba del Iliso se conduce hasta el “lugar supraceleste (ὑπερουράνιον τόπον)” (*Phdr.* 247c) donde se encuentra “el pasto adecuado para la mejor parte del alma (ἥ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομῇ)” (*Phdr.* 248 b): “el conocimiento que versa sobre el Ser que realmente es (ὃ ἔστιν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν)” (*Phdr.* 247e; trad. Luis Gil), “la realidad que realmente es, que es visible al único piloto de alma, el pensamiento, el género sobre el que se constituye el verdadero conocimiento (οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς

⁵⁰ Véase Cap. 2.2.

ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος)” (*Phdr.* 247c; n. t.). Así, Platón construye una serie de imágenes semejantes a la verdad capaces de desarrollar con un maravilloso grado de seducción y mostrar al joven oyente que, ciertamente, el alma es inmortal y se nutre del conocimiento de las ideas, no de la opinión (δόξα) en la que se mueve Isócrates. Únicamente está entonces Sócrates en disposición de avanzar por primera vez en el diálogo la dialéctica:

Es preciso, pues, al hombre concenter lo que se dice de acuerdo a la idea, yendo de las múltiples percepciones a una única razón que las reúna: esto es la reminiscencia de aquellas cosas que vio el alma nuestra habiendo ido en dirección a lo divino y mirando sobre lo que ahora decimos ser, y elevando la cabeza hacia lo que realmente es. (n. t.).

δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ’ εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον: τοῦτο δ’ ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ’ εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. (*Phdr.* 249b-c).

Es un fragmento importante para el conjunto de nuestra investigación⁵¹: Sócrates sostiene que el hombre debe expresarse “de acuerdo a la idea (κατ’ εἶδος)” y debe producir el discurso con la vista en la realidad que aquella le proporciona al haber operado dialécticamente, es decir, uniendo en una única razón, según la idea, las múltiples sensaciones de cosas sujetas a corrupción que se cuentan. Se trata, por tanto, de resignificar⁵² la experiencia del amor asimétrico y la seducción modelada a través de la poesía y la retórica al uso, en un discurso filosófico concertado con la visión de las ideas y con esa contemplación en la que el oyente ha sido conducido a tener una “reminiscencia (ἀνάμνησις)” de su estado anterior junto lo divino. Pero entonces, la realidad divina de la

⁵¹ “Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba camino de la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad”. (trad. Emilio Lledó).

⁵² Vallejo (2009, p. 75): “Platón no tiene interés en describir la experiencia más generalizada del amor, que lo reduce todo a concupiscencias carnales, porque su punto de vista es normativo”.

idea y la naturaleza inmortal del alma ha sido ya mostrada por Sócrates con un discurso, no “de acuerdo a la idea”, o como diría Aristóteles, “de acuerdo a la filosofía (κατὰ φιλοσοφίαν)”, sino con un mito y discurso parecido (ἔοικα) al ser, al que el joven oyente sí puede dar confianza (πίστις); es decir, “de acuerdo a lo verosímil” (κατὰ τὸ εἰκὸς) (*Po.* 1451 a39-40; *Rh.* 1357 a34-b1). Así pues, el discurso según la idea, la realidad necesaria, y el mito o discurso retórico, semejante al ser o verosímil, son dos caminos que conducen al alma (ψυχαγωγία) hasta la contemplación, y si bien la dialéctica es primera, *ordo essendi*, y desde ella debe ser proyectado lo verosímil cuya imagen es semejante con la idea, la dialéctica no puede recorrerse sin haber contemplado antes en un mito o una seducción retórica la naturaleza inmortal del alma y la realidad divina de la idea, luego el mito o la seducción retórica es anterior, *ordo cognoscendi*, a la dialéctica⁵³.

3.3.3. El amor o la educación

El mito y el discurso proporcionan imágenes seductoras que, asimismo, describen verosímelmente la mejor forma de locura, la del “amante de los bellos (ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν)” al que corrientemente “se le llama enamorado (ἐραστῆς καλεῖται)” (*Phdr.* 249e):

la cuarta forma de locura: aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión de que se le tenga por loco. (trad. Emilio Lledó)

περὶ τῆς τετάρτης μανίας — ἦν ὅταν τὸ τῇδὲ τις ὁρῶν κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμνησκόμενος, πτερῶταί τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι,

⁵³ Zamora Calvo (2010, p. 23): “En este diálogo físico [el *Timeo*] queda abolida la distinción neta que traza Platón en otros escritos como *Protágoras* o *Teeteto* entre ‘hablar con *lógos*’ y ‘hablar con mitos’, ya que, en la exposición sobre el origen del hombre, del mundo y de la sociedad es presentada de manera indiferente como μυθος o como λόγος”.

ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὥς μανικῶς διακείμενος. (*Phdr.* 249 d).

Efectivamente, esta cuarta forma de locura es más perfecta aún que la de las Musas, y de ella se beneficia el amante o enamorado y los que se comunican (κοινωνέω) por medio de ellos con la verdadera belleza, es decir, los amados, pero como las almas que no están corrompidas y recuerdan su pasado inmortal son pocas, son contados “los que llegan a contemplar, sobre las imágenes, el género de lo que es representado (ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένους)” (*Phdr.* 250b; n. t.) y el perfecto ajuste de las ideas del que las cosas que percibimos por nuestros órganos es una mala copia. Para estos, el cuerpo o rostro del amado es un reflejo de la belleza perdida, una “buena imitación (εὖ μεμιμημένον)” o “una idea (ιδέα)” (*Phdr.* 251 a)⁵⁴, y su contemplación evoca la verdadera que hace al alma gozar y no padecer males, volviendo a elevarla por encima de su condición mortal. El enamorado se alegra, “si le viene el recuerdo de la belleza del amado (μνήμην δ’ αὖ ἔχουσα τοῦ καλοῦ γέγηθεν)” (*Phdr.* 251 d), y sufre si se separa de él, en la medida en que es un reflejo o imitación de la verdadera belleza que recuerda la vida perdida.

El significado corriente del amor es resignificado entonces, gracias al mito y el discurso seductor, en una locura que conduce el alma a ver en el cuerpo o rostro del amado las formas divinas y a recordar la vida perdida⁵⁵. La filosofía ha descubierto un amor tan maravilloso para el joven oyente que Sócrates concluye: “es posible que con estas cosas seas seducido, es posible que no. No obstante, la causa de que les pase y lo que les pasa

⁵⁴ Pl. (*Phdr.* 251 a): “cuando ve un rostro de forma divina, o entrevé, en el cuerpo, una idea que imita bien a la belleza (ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ κάλλος εὖ μεμιμημένον ἢ τινα σώματος ιδέαν)”; (trad. Emilio Lledó).

⁵⁵ Pl. (*Phdr.* 252b): “Y a ese estado, oh bello muchacho a quien va dirigido mi discurso, le dan los hombres el nombre de amor (τοῦτο δὲ τὸ πάθος, ὃ παῖ καλέ, πρὸς ὃν δὴ μοι ὁ λόγος, ἄνθρωποι μὲν ἔρωτα ὀνομάζουσιν)”.

a los enamorados es esto⁵⁶ (τούτοις δὴ ἔξεστι μὲν πείθεσθαι, ἔξεστιν δὲ μή: ὅμως δὲ ἢ γε αἰτία καὶ τὸ πάθος τῶν ἐρώντων τοῦτο ἐκεῖνο τυγχάνει ὄν)⁵⁷ (*Phdr.* 252c; n. t.). Además, prosigue Sócrates, “cada uno elige el amor de los bellos hacia el que girarse (τόν τε οὖν ἔρωτα τῶν καλῶν πρὸς τρόπον ἐκλέγεται ἕκαστος) y, al igual que las muchachas ofrendan una imagen (ἄγαλμα) para el culto como las que a ellos les rodean en el santuario, el enamorado “se fabrica una imagen tal de su amado como si fuera un dios mismo (ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνον ὄντα ἑαυτῷ)” (*Phdr.* 252d; n. t.). El amante, “en la medida en que es posible a un hombre participar de un dios (καθ’ ὅσον δυνατὸν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν)” (*Phdr.* 253 a; trad. Emilio Lledó), aprende entonces del dios elegido “los hábitos y maneras de vivir (τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα)” y vuelca sobre el amado que está causando todo este proceso lo que sabe, para que “se asemejen todo lo más que puedan al dios suyo (δυνατὸν ὁμοιότατον τῷ σφετέρῳ θεῷ)” (*Phdr.* 253 a; trad. Emilio Lledó). Precisamente en este esfuerzo en recuperar lo inmortal que es más próximo al alma de cada cual consiste la educación filosófica:

con su ejemplo, persuasión y orientación conducen al amado a los gustos e idea de ese dios, según la capacidad que cada uno tiene. Y no experimentan, frente a sus amados, envidia alguna, ni malquerencia impropia de hombres libres, sino que intentan, todo lo más que pueden, llevarlos a una total semejanza con ellos mismos y con el dios que veneran. (trad. Emilio Lledó).

μιμούμενοι αὐτοί τε καὶ τὰ παιδικὰ πείθοντες καὶ ῥυθμίζοντες εἰς τὸ ἐκεῖνου ἐπιτήδευμα καὶ ιδέαν ἄγουσιν, ὅση ἑκάστῳ δύναμις, οὐ φθόνῳ οὐδ’ ἀνελευθέρῳ δυσμενεῖα χρώμενοι πρὸς τὰ παιδικά, ἀλλ’ εἰς ὁμοιότητα. (*Phdr.* 253b).

En definitiva, todos los seres humanos tienen un alma inmortal, pero únicamente las almas de naturaleza semejante han logrado contemplar el objeto más bello y seductor que existe, las ideas, en el cielo supraceleste. Cuando se encuentran, estando ya su alma

⁵⁶ Según LSJ, ἐκεῖνα: “the ideal world” (*Phdr.* 250 a).

⁵⁷ τούτοις δὴ ἔξεστι μὲν πείθεσθαι, ἔξεστιν δὲ μή: ὅμως δὲ ἢ γε αἰτία καὶ τὸ πάθος τῶν ἐρώντων τοῦτο ἐκεῖνο τυγχάνει ὄν.

implantada en un cuerpo, la belleza del cuerpo del amado es una imagen que evoca y recuerda en el amante la verdadera belleza de lo divino que perdió y le produce la locura de retornar y elevarse de nuevo hacia su condición inmortal, sobre las imágenes que sus sentidos le proporcionan. El amado se convierte, por tanto, en el principio mediador de un movimiento que, desde la percepción, conduce el alma hacia lo verdadero y bello, lejos de lo confuso de la opinión, y cuya educación, de acuerdo a la idea, ha de generar una amistad y confianza eternamente perdurable que serán las señas del amor filosófico. Este movimiento describe una trayectoria opuesta a la que obtienen los encantadores poetas mélicos y ahora los discursos de los “logógrafos”, quienes hablan de una amistad basada en dominio, la utilidad y el placer, cuya confianza ha de arruinarse rápidamente. Así pues, la filosofía cambia la experiencia corriente del amor que, a través de la lírica y la retórica, lo orientaba hacia la corrupción y lo inferior, por una forma de locura, rapto o seducción hacia el conocimiento y perfeccionamiento del alma, que comprende la educación del amado. De este modo, la Academia rompe la asimetría constitutiva de la homofilia aristocrática tradicional e instituye una relación de “amistad” (φιλία), en la que los dos extremos de la relación se impulsan recíprocamente, buscando la verdad cada uno por su propio camino, pero movidos por el recuerdo de la divina y bella realidad que el otro le proporciona⁵⁸. Contra una amistad y confianza así, poco pueden ofrecer los amigos convencionales. Sin embargo, no puede decirse, según Calame (2002, p. 196) o Halperin (1986, p. 67), que la asimetría desaparezca del todo porque en tal amistad, el *erastés* tiene como función transferir al joven *erómenos* el amor a la realidad que aquél le recuerda y

⁵⁸ Halperin (1986, p. 68): “The Platonic approach all but erases the distinction between lover and beloved, between the active and the passive partner -or, top ut it better, the genius of Plato’s análisis is that it eliminates passivity altogether: according to Socrates, both members of the relationship become active, desiring lovers; neither remains solely a passive object of desire. Thus, the way is cleared for a greater degree of reciprocity in the expresión of desire and in the exchange of affection”.

conducirle con discursos seductores. La relación es por tanto un “contra-amor” (ἀντέρως) (*Phdr.* 255e): “un amor especular, que nace en el amado y que le envía una imagen no del amante, sino de él mismo” (Calame 2002, p. 196), o como señala Vallejo (2009, p. 76-7), un “co-amor”: “ambos ven el uno en el otro algo que consideran no son propio sino necesario para alcanzar su propia perfección personal”. De cualquier modo, ese proceso de confianza y amistad mutua, de impulso recíproco hacia la verdad que cada cual realiza desemboca en que:

si se imponen las mejores partes de la mente conduciéndoles a un régimen ordenado de vida y al amor a la sabiduría, pasen ambos la vida de aquí en felicidad y en la compenetración espiritual, dueños de sí mismos y moderados; (trad. Luis Gil).

εἰς τεταγμένην τε δίαιταν καὶ φιλοσοφίαν νικήσῃ τὰ βελτίω τῆς διανοίας ἀγαγόντα, μακάριον μὲν καὶ ὁμονοητικὸν τὸν ἐνθάδε βίον διάγουσιν, ἐγκρατεῖς αὐτῶν καὶ κόσμιοι ὄντες. (*Phdr.* 256a-b).

En suma, el amor, la amistad y la confianza generadas de acuerdo a la idea, por un lado, y la seducción que provocan las palabras dichas de acuerdo a lo verosímil, por otro, constituyen dos formas de locura, ἔρως y πείθω, dialéctica y seducción del arte consagrado a las Musas que, aunque tienen cada una un camino propio, conducen el alma a una evocación o recuerdo de lo real, bien desde lo que se presenta a los sentidos o bien desde las palabras; y si la dialéctica es esencialmente anterior, la seducción artística es previa desde la perspectiva cronológica del conocimiento, aquella que lleva al joven a ser un hombre. “Porque el verdadero arte de la retórica es inseparable del conocimiento de la verdad y del conocimiento del ‘alma’. Platón se refiere al estado anímico del oyente, cuyos afectos y pasiones ha de despertar el discurso con fines de persuasión”, dice Gadamer (1977 v. II, p. 277). Las condiciones técnicas de la retórica que explican la composición de ese discurso seductor, frente a la concepción isocrática que continúa la de Gorgias, en la cual la seducción queda constriñida a un ritmo sin argumentos que trata de agradar a los oyentes y lo verosímil relativizado en función de la ocasión y la

experiencia individual, será el tema de conversación de la segunda parte de la obra. Allí se dirá que “el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas (λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὔσα) (*Phdr.* 271c; trad. Emilio Lledó).

3.4. La asistente de Afrodita

La acción que designa el verbo *πείθω* es personificada en una deidad, *Πειθώ*, que, a partir del s. VII a. C., adquiere una notable relevancia en el conjunto de la vida cívica y, particularmente, en diversas ciudades-estado, como Atenas⁵⁹. Efectivamente, el desarrollo de las *πόλεις* durante el proceso de colonización conlleva el surgimiento de teogonías y la aparición de nuevas formas de canto erótico, a través de las cuales es reorganizado, en cierto modo, el espacio Olímpico y los cultos cobran significado. Así, se concede a *Πειθώ* el estatuto de una diosa independiente, si bien en la mayoría de los casos vinculada a Afrodita (*Ἀφροδίτη*), ya sea como su “asistente (*πάρεδρος*)” o como su hija⁶⁰.

⁵⁹ Smith (2011, p. 13): “The distinction between personifications and gods is complicated by the sheer number of their names attested in myth. The tendency of myth to use nouns as characters constitutes a kind of personification itself. Simple personifications were further elaborated, especially by epic writers and mythographers, in genealogies that connected the characters to each other and thereby said something about their roles”.

⁶⁰ Breitenberger (2007, 135): “the daughter and attendant of Aphrodite”. Smith (2011, p. 55): “Peitho (Persuasion) is Aphrodite’s daughter according to many ancient sources (Aiskhylos, *Hiketides* 1039; Pindaros fr. 122.2-5 Snell-Mähler; and Sappho frs. 1, 200 LP), which in part explains her worship with Aphrodite, and her involvement in Aphrodite’s sphere of influence (Ibykos fr. 288 Davies, PMGF [= Athenaios 13.5640]. According to other sources she is a daughter of Okeanos and Tethys and sister of Metis and Tykhe (Hesiodos, *Theogonia* 349); or a daughter of Promatheia and sister of Eunomia (Alkmanos fr. 64 Davies, PMGF). She is connected with Tykhe in Aiskhylos, *Hiketides* 523, and is a daughter of Ate (Folly) in Aiskhylos, *Agamemnon* 386. According to Argive tradition, Peitho was married to Phoroneus, the first man in Argolis (Euripides, *Orestes* 932; Pausanias 2.15.5; Sch. Euripides, *Orestes* 1239, 1246; and Sch. Euripides, *Phoinissai* 115, 1123; Sch. Euripides, *Phoinissai* 1116 provides the alternate tradition that

Según la genealogía establecida en la *Teogonía*, Πειθώ es, como ya hemos tenido oportunidad de indicar, una de las hijas de Océano y Tetis que “por la tierra se encargan de la crianza de los hombres, en compañía del soberano Apolo y de los Ríos, y han recibido de Zeus este destino (αἱ κατὰ γαῖαν ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι καὶ Ποταμοῖς, ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσι,)” (*Th.* 346-8; trad. Aurelio Pérez); es decir, estas divinidades nutren, educan y acompañan acompañar tanto a muchachos como a muchachas hacia la vida adulta. Por otro lado, en la fabricación de Pandora ordenada por Zeus, Πειθώ es ya una divinidad “augusta” (πότνια) que engalana seductoramente, junto a las Gracias (οἱ Χάριτες), el simulacro de mujer colocando “en su cuello dorados collares (ὄρμους χρυσείους ἔθεσαν χροῖ)” (*Op.* 74; trad. Aurelio Pérez).

En Megara mismamente, de donde es natural Teognis, nos encontramos, según la descripción de Pausanias (I.43.6) el siguiente culto:

Después del santuario de Dioniso, hay un templo de Afrodita y una imagen de marfil de Afrodita, de sobrenombre Praxis. Esta es la más antigua del templo. También la diosa Peito, y otra diosa que llaman Parégoro [Consejera] son obra de Praxíteles. De Escopas son Eros, Hímero y Poto, si es que son diferentes sus obras, como los son sus nombres. (trad. M. C. Herrero).

μετὰ δὲ τοῦ Διονύσου τὸ ἱερόν ἐστιν Ἀφροδίτης ναός, ἄγαλμα δὲ ἐλέφαντος Ἀφροδίτη πεποιημένον Πρᾶξις ἐπὶ κλησιν. τοῦτό ἐστιν ἀρχαιότατον ἐν τῷ ναῷ: Πειθὼ δὲ καὶ ἐτέρα θεός, ἣν Παρήγορον ὀνομάζουσιν, ἔργα Πραξιτέλους: Σκόπα δὲ Ἔρως καὶ Ἴμερος καὶ Πόθος, εἰ δὴ διάφορά ἐστι κατὰ ταῦτό τοις ὀνόμασι καὶ τὰ ἔργα σφίσι.

Dentro del templo, entonces, se encuentran la imagen (ἄγαλμα) de una Afrodita Praxis cuyo sentido no puede ser más explícitamente sexual, “since the most probable explanation of *Praxis* is that it refers to the sexual act”, según Buxton (1982, p. 32). Quizá por pudor o quizá porque sea suficientemente conocido para sus lectores, Pausanias no hace mayores comentarios al respecto y “leaves the reader to make his own interpretation”

she was married to Argos). Regardless of these genealogies, she is a constant companion and aide to Aphrodite, starting with her assistance at the birth of Pandora (Hesiodos, *Erga kai hemerai* 73-75)”.

(Pirenne-Delforge 2010, p. 317). Junto a ella, una comitiva de divinidades entre las que se encuentra, en primer lugar, Πειθώ.

En la ciudad lesbiana de Mitilene, como en Farsala o Cnido, la diosa Πειθώ “is used as an epithet to define the particular aspect of Aphrodite” (Buxton 1982, p. 32). Allí concretamente, la combinación de dioses con la que aparece en una inscripción (IG XII.2.73) -Hermes, Afrodita, las Gracias, las Horas y Πειθώ- remite a lo transmitido por Plutarco (*Moralia* 138c-d) y nos hace suponer que su papel es consagrar el amor y la fidelidad que requiere el matrimonio y el hogar, junto con la seducción que ha de acompañar la consumación del mismo⁶¹.

Por otro lado, Pausanias refiere que el trono de Zeus en Olimpia, esculpido por Fidias, tiene una base en la cual, entre diversos relieves de dioses y trabajos en oro, “está Eros, acogiendo a Afrodita cuando sale del mar, y Peito corona a Afrodita (Ἐρως ἐστὶν ἐκ θαλάσσης Ἀφροδίτην ἀνιοῦσαν ὑποδεχόμενος, τὴν δὲ Ἀφροδίτην στεφανοῖ Πειθώ)” (V.11.8; trad. M. C. Herrero): un indicio más que coloca a la diosa en el lugar de “asistente (πάρεδρος)”.

En Olinto, de acuerdo con Buxton (1982, p. 32), o en Corinto, según Pirenne-Delforge (2010, p. 320-1) o Breitenberger (2007, p. 132-5), el culto de Πειθώ estaría consagrado a la prostitución. Esta última llega a afirmar: “Thus Peitho is associated here with the power of seduction, which is supposed to lead to sexual intercourse”.

En Tasos, Πειθώ posee un santuario propio (Stafford 2010, p. 79); en Sición, según Pausanias (II.7.7-8), “entrando en el ágora hay un santuario de Peito, que ni siquiera tiene imagen (ἐς δὲ τὴν ἀγορὰν ἐσελθοῦσι Πειθοῦς ἐστὶν ἱερὸν οὐδὲ τοῦτο ἄγαλμα ἔχον)” cuyo culto está relacionado con la aparición de los dioses en la ciudad, convencidos por unos jóvenes suplicantes enviados para purificar una enfermedad; o Argos, donde “el

⁶¹ Véase Buxton (1982, p. 33).

santuario de Ártemis, de sobrenombre Peito, también lo dedicó Hipermestra, después de ganar a su padre en el juicio al que fue sometida por causa de Linceo” (Pausanias II.21.1), su marido, a quien se negó a asesinar como el resto de sus cuarenta y nueve hermanas habían hecho con sus respectivos esposos, obedeciendo las órdenes de su padre. Aunque estos cultos muestran una adoración cuya función no siempre es fácil de precisar, Stafford (2010, p. 79) concluye: “most other evidence, however, puts Persuasion in close association with Aphrodite, the two even appearing in one or two locations as a single deity, ‘Aphrodite Persuasion’”.

Esa asociación de Πειθώ con Afrodita es particularmente significativa en Atenas, donde existe un antiguo culto consagrado a Afrodita Pandemos (Πάνδημος) y Πειθώ, que Pausanias transmite del modo siguiente:

Cuando Teseo concentró a los atenienses de todos los demos en una ciudad, instituyó el culto de Afrodita Pandemos y de Peito. Las imágenes antiguas no existían en mi tiempo; las de mi tiempo eran de artistas no de los más desconocidos.

Ἀφροδίτην δὲ τὴν Πάνδημον, ἐπεὶ τε Ἀθηναίους Θησεὺς ἐς μίαν ἤγαγεν ἀπὸ τῶν δήμων πόλιν, αὐτὴν τε σέβεσθαι καὶ Πειθὼ κατέστησε: τὰ μὲν δὴ παλαιὰ ἀγάλματα οὐκ ἦν ἐπ’ ἐμοῦ, τὰ δὲ ἐπ’ ἐμοῦ τεχνιτῶν ἦν οὐ τῶν ἀφανεστάτων. (I.22.3).

Los restos del templo donde se practica el culto a las diosas es descubierto en la ladera suroeste de la Acrópolis, en 1968, durante unas excavaciones dirigidas por Luigi Breschi. Entonces es desenterrado un epistilo de piedra caliza, sobre el que estaba erigido el templo original. En el friso, hay grabado un relieve de palomas, símbolo de Afrodita, que sujetan con el pico unas guirnalas, así como una inscripción que aclara la diosa a quien está dedicado: “This is to you, O great august Aphrodite Pandemos we honor you with our twenty gifts” (Rosenzweig 2004, p. 15).

Los ritos que deben seguirse en el festival se encuentran en una inscripción del 287/86 a. C. que transmite Simon (1983, p. 48-9):

The sanctuary was purified with the blood of a dove, the altars were anointed, and the cult images were conducted in procession to the place where they were washed. There were two of them because Aphrodite Pandemos was venerated along with the goddess Peitho (‘Persuasion’). This whole ritual had to be performed, as the inscription tells, κατὰ τὰ πάτρια (‘as it had been in times of old’).

La fiesta celebra a principios del nuevo año, en el mes de Hecatombeón, la unificación y fundación de Atenas atribuida a Teseo, de acuerdo a las costumbres ancestrales. Así lo corrobora Davidson (2010, p. 2010): “on the 6th was the *Synoikia* commemorating Theseus’ unification (*synoikismos*) of Attica. An important but undated procession (*pompe*) for Aphrodite Pandemos and Peitho was also associated with this event”. Debemos tener en cuenta que el verbo συνοικέω significa “convivir”, “vivir junto con”, “compartir la misma casa”, “cohabitar” y, aunque tiene en este punto un sentido político, también es el verbo usualmente empleado en griego para hablar de “the enduring state of marriage” (Just 1989, p. 43).

El hecho de que en el *Banquete* platónico el personaje de Pausanias diferencie, durante una ceremonia donde se establecen los lazos de confianza y lealtad mutua, la Afrodita Pandemos de la Afrodita Urania puede llevar a pensar que la diosa a la que se rinde culto en Atenas es vulgar y de carácter fundamentalmente sexual, y que posee una función esencialmente distinta de la política. Esa interpretación es negada por Breitenberger (2007, p. 118-9), quien sostiene que el culto ateniense de la Pandemos no posee connotaciones eróticas; por su parte, Deacy (2010, p. 222) señala que “as Pandemos (‘of all the people’) for example, her role as to unite groups of people, including prostitutes and their clients, husbands and wives, and even the whole city”. En ese sentido también Pirenne-Delforge (2010, p. 316) entiende lo siguiente:

The fact of Pandemos’ worship as a guarantor of the unity of “all the people” does not detract from her core concern with sexuality: it is precisely because she is the deity of mixis, of the “mixing” between creatures, that she is called upon to intervene in the cohesion of the “body” politic.

En suma, tanto Afrodita como su asistente la diosa Πειθώ poseen un ámbito de actividades donde lo erótico y lo político no están separados dicotómicamente, porque ambas diosas establecen los lazos de convivencia propios tanto de la comunidad cívica como del matrimonio. De hecho, Calame descubre en la poesía mélica las funciones de la Seducción que la colocan junto a Afrodita: Πειθώ es una pieza fundamental en la institucionalización de la *homofilia* que conduce a los jóvenes, muchachos o muchachas, en la transición a la vida adulta y los espacios de la ciudad (la casa, la asamblea etc.). Ya sea en banquetes, en la palestra, en festividades, el gineceo o en otras ceremonias, los cantos que entonan los participantes están destinados a generar e institucionalizar los lazos de amistad (φιλία), confianza o lealtad (πίστις) propias de las hermandades aristocráticas (ἐταιρεία) o de la casa griega (οἶκος). Πειθώ comprende, así pues, tanto el aspecto de la seducción y atracción erótica como el de la confianza, fidelidad y lealtad mutua que fundan la ciudad, el matrimonio o las relaciones de homofilia que conducen a los jóvenes, muchachos y muchachas, a la vida adulta.

En ese sentido Breitenberger (2007, p. 123) afirma: “it is Sappho who first puts Peitho in an amatory context and gives her a close relationship to Aphrodite. Yet she appears as a fairly independent deity”. Por ello, en el *Himno a Afrodita*, la diosa de Chipre se pregunta “¿A quién esta vez seduzco / en la red de tu amor? (τίνα φηῖτε πείθω / “σαγην” ἐξ σὰν φιλότατα;)” (fr. 1.18-9; n. t.), indicando el verbo πείθω una función primordial de Afrodita.

El poeta amoroso Íbico, en el tramo final del s. VI a. C. (Suárez de la Torre 1992, p. 207), dedica al hermoso joven Euríalo un canto en el que dice que ha sido criado por Afrodita y Πειθώ, la de “dulce mirada” (ἄγανοβλέφαρο) (fr. 288), entre lechos de rosas, lo cual da pie también a Calame (2002, p. 24 n. 16) a sostener que la diosa es “asistente” (πάρεδρος) de la de Chipre.

Píndaro dedica una oda en el 462 a. C. al triunfo del carro de Arcesilao IV de Cirene, ciudad fundada en el norte de África. En ella, el coro dice sobre Jasón, emparentado con la ciudad, que agita “el látigo de la Persuasión” (μάστιγι Πειθοῦς) (*Py.* IV, 219; trad. Alfonso Ortega), o Seducción, y hace abrasar las “entrañas” (φρασί) de Medea con el deseo de la extranjera Grecia. La augusta Afrodita le ha enseñado “conjuros y voces de encanto” (λιτάς τ’ ἐπαιδᾶς) (*Py.* IV, 217; trad. Alfonso Ortega) que han acabado con todo respeto a sus padres.

En otra oda de Píndaro, Apolo es alcanzado por los dardos del deseo hacia la ninfa Cirene y el dios pregunta al centauro Quirón si le estaría permitido “poner en ella mi célebre mano / y del lecho cortar la meliflua flor (ὁσία κλυτὰν χέρα οἱ προσενεγκεῖν, / ἦ ῥα; καὶ ἐκ λεχέων κεῖραι μελιδέα ποίαν)” (*Py.* IX, 36-7; trad. Alfonso Ortega). El centauro contesta “Ocultas las llaves están de la sabia / Persuasión que abre los sacros amores (‘κρυπταὶ κλαῖδες ἐντὶ σοφᾶς Πειθοῦς ἱερᾶν φιλοτάτων)” (*Py.* IX, 39; trad. Alfonso Ortega).

Por último, Píndaro lamenta el deseo erótico no correspondido por el hermoso joven Teóxeno de Ténedos, por quien literalmente se derrite como la cera. “También, pues, en Ténedos / habitaban la Persuasión y la Gracia / en el hijo de Hagesilas” (*Fr.* 123; trad. Alfonso Ortega).

La lírica erótica en su conjunto apunta, a nuestro juicio, hacia la “Seducción” como expresión más adecuada que la empleada tradicionalmente hasta ahora, “Persuasión”, para traducir por Πειθῶ; con “Seducción”, el sentido de los poemas es expresado sin ambages, incorporando a las palabras en las que queda contenida la “persuasión” la atracción y aquella hermosura que logra cautivar o subyugar el ánimo, como recoge la definición de la RAE de “seducir”: “persuadir con argucias o halagos”, pero además “atraer físicamente a alguien con el propósito de obtener de él una relación

sexual” y “embargar o cautivar el ánimo a alguien”: justamente esto es lo que puede aplicarse a Medea, Teóxeno, Euríalo, Apolo, etc.

3.5. ¿“Persuasión” o “Seducción”?

Pero esta conclusión nos lleva a una interpretación no contemplada por los estudios etimológicos de Chantraine ni el LSJ, de modo que cabe preguntarse ¿hay fundamento para traducir el verbo πείθω por “seducción” y a la diosa Πειθώ como “Seducción”?

Como vamos a tratar de demostrar, la traducción por “persuasión” proviene de una línea que podríamos denominar oblicua respecto de los términos griegos. En efecto, el español “persuadir”, según la RAE “inducir, mover, obligar a alguien con razones a creer o hacer algo”, procede directamente del latín *persuadeo* y la diosa latina *Suada* correspondiente a la griega Πειθώ (Ernout & Meillet, p. 1163-4). Ambos términos tienen una raíz, *suadeo*, cuyo significado “aconsejar” está presente en otros términos como *dissuadeo* o *dissuasio*, “disuadir”, “disuasión”, bastante empleados por Cicerón. *Persuadeo* sería algo como aconsejar a tomar un curso de acción o aconsejar creer algo, dar impulso a tomar una resolución, si le aplicamos un valor exhortativo. La cuestión es que la raíz de *suadeo* se encuentra en el griego ἀνδάνω (Ernout & Millet, p. 1164), “please”, “delight”, “gratify” según LSJ, y éste a su vez está relacionado con ἡδομαι, cuyo activo ἡδω es el verbo “placer”, “deleitar”. Además, el adjetivo latino *suavis*, “dulce”, “suave” tiene la misma raíz que el verbo *suadeo*: “la racine est la même que celle de *suadeo*”. Así, lo observa también Burke (1969, p. 52):

the corresponding Latin word, *suadere*, comes from the same roots as ‘suavity’, ‘assuage’, and ‘sweat’. And following these leads, one may want to narrow the scope of persuasion to such meanings as “ingratiation” and ‘delight’.

Por otro lado, “seducir” significa, según la RAE, “persuadir a alguien con argucias o halagos para algo, frecuentemente malo”; “atraer físicamente a alguien con el propósito de obtener de él una relación sexual”, o “embargar o cautivar el ánimo a alguien”. El término proviene del latín *seducere* y éste a su vez del verbo *duco*, -is, *duxī*, *ductum*, *ducere*, un término clásico y usual que viene a significar “tirer à soi”, y del cual “conduire, mener” (Ernout & Millet, p. 330-2). Este término, como el griego *ἄγω*, “pousser”, procede del pastoreo, un estrato antiguo por tanto de la lengua, por lo que *dux* sería quien dirige el rebaño. El verbo se emplea en latín en multitud de sentidos figurados, para significar la idea de “conduire, tirer sans discontinuité”, entre ellos *ducere uxorem domum*, que en francés significa “emmener l’épouse chez soi, se marier” y que en “épouse” y “épouser” aún muestra la huella de “emmener la fiancée”.

Además, dice Ernout & Meillet, “dans la langue familière, *ducere* prend le sens de ‘tromper’, comme les composés *inducere*, *seducere*, *circumducere* (cf. le fr. familier ‘mener’, ‘faire marcher’). Synonyme aussi de *conducere* ‘engager, louer’”. Es decir, un significado usual en la lengua familiar sería traducido al español por “engañar”, “enredar”, “embaucar”, “engatusar”, “burlar”, “ser infiel” o “traicionar”, “mangonear” y sus sinónimos “comprometer”, “contratar” “obligar” u “obligar a”, “incitar a”, etc.

Compuestos de *duco*, -is son: *abduco*, “emmener, éloigner, faire sortir” “quelquefois avec idée de violence ou de séduction”; *educo*, con el sentido original de “mener àu dehors”, “faire sortir”, y sólo alguna vez como “educar”; *induco*, ya citado, pero cuyo derivado *inductio* traduce la expresión técnica griega *ἐπαγωγή*, “inductio logique”. La lista continúa por su traducción española en “introducir”, “producir”, “reducir”, “traducir” etc.

En conclusión, el término latino *seducere* conecta directamente con las determinaciones eróticas de πείθω y de la diosa Πειθώ que hemos observado con un ajuste aún mayor que *persuadeo* (aunque la diosa latina correspondiente a la griega sea *Suada*). La seducción se efectúa no sólo por medio de palabras que dan confianza, sino tras la escena del baño, en el que las aguas limpias de las fuentes donde moran las Ninfas devuelven al cuerpo de Hera su pureza inicial. Allí se unge de aceite, perfuma, arregla el peinado, viste con hermoso vestido y coloca esmerados y brillantes adornos. Además, con el encanto del amor y deseo que Afrodita le ha proporcionado, el ánimo de Zeus resulta completamente embargado en cuanto Hera aparece ante su mirada, andando sola en el terreno alejado del monte Ida. Y no hay que olvidar otros elementos como el engaño, la burla, la infidelidad etc. e incluso en su sentido más familiar, *seducere* significaría “mangonear” (RAE: “dominar o manejar a alguien o algo”), algo análogo a δαμάζω.

Por otro lado, *seducere* pertenece a un grupo de palabras conectadas también con otras determinaciones de πείθω que hemos descubierto en nuestra lectura: la doncella llevada al matrimonio, el niño llevado a la condición adulta, el rapto o secuestro que constituye un lugar común de la mitología erótica (*abduction*, en inglés), el compromiso (que se adquiere con los juramentos) o la obligación.

Pero hay más, *seducere* está en la misma relación con su raíz latina *duco* que ψυχαγωγεῖν, el término alrededor del cual gira la retórica de Platón⁶² y de Isócrates⁶³ es un sustantivo resultado de componer el “alma (ψυχή)” con el griego ἄγω. Y puesto que *duco* es el correspondiente del griego ἄγω, como hemos ya señalado, *seducere* y “seducir” sería la traducción óptima de ψυχαγωγεῖν.

⁶² *Pl. (Phdr. 271c)*

⁶³ *Isoc. (A Nicocles, 49); (Evágoras, 10)*

En conclusión, aunque “persuadir” y “Persuasión” se ofrecen como traducciones de $\pi\epsilon\acute{\iota}\theta\omega$ y $\Pi\epsilon\iota\theta\acute{\omega}$, el análisis de la etimología latina y la comparación con el griego y el español revela que se tratan de opciones oblicuas. Las versiones de la traducción del griego a través del latín, así como el estudio de las atribuciones que adopta en la rapsodia, la poesía lírica y los cultos religiosos, nos conduce a una interpretación óptima, al menos para contextos eróticos, de $\pi\epsilon\acute{\iota}\theta\omega$ por “seducir”, y de su personificación divina por “Seducción”.

La retórica de Aristóteles, en cambio, se construye más bien, sin excluir la seducción del ánimo por la razón y el discurso verosímil, en torno al concepto de confianza ($\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$) entre ciudadanos que establece la comunicación, sintonizándolos en una corriente común de opiniones, y constituye una condición fundante de la comunidad cívica natural, contraria a la tiranía.

4

El πάθος de los oyentes

Las legislaciones, las magistraturas, la asamblea, el tribunal, las ceremonias públicas de homenaje, los banquetes privados, los dramas trágicos y las comedias, la escritura alfabética, los ritmos de la vida cotidiana configuran lentamente un espacio cívico donde la destreza en el dominio del discurso, y no ya las melodías de la poesía lírica y los cantos épicos de la tradición oral, demuestra la valía del hombre y le hace hermoso y estimado, permitiéndole así establecer lazos de amistad e integrarse en alguna *ἐταιρεία*.

Si bien el fenómeno es general y se produce en múltiples πόλεις, desde las sicilianas a las jonias, adquiere especial relevancia en Atenas, capital de un imperio erigido sobre el seductor poder del discurso. A ella acuden los más reputados expertos helenos a enseñar el dominio de la palabra desde mediados del s. V a. C., como Protágoras o Gorgias, quien, después de haber prendado en su embajada a la asamblea, hace enorme fortuna. Este movimiento de maestros de la palabra revoluciona completamente la enseñanza tradicional y rápidamente se convierte en objeto de parodias y críticas, mayores a medida que sus efectos marquen negativamente la vida de la ciudad. Sin embargo, y a pesar del título de algún escrito que circula por la ciudad, no puede decirse que lleguen a constituir una verdadera técnica ni que ellos sean unos auténticos técnicos o artistas. En el s. IV a. C., la escuela de Isócrates justifica paradójicamente su propia habilidad y la

enseñanza que inculca a base de repetición en las dotes particulares del rétor o del joven oyente y su versatilidad con la opinión, y no en una técnica que pueda dotarle de la capacidad para conocer el asunto.

La fundación de la técnica retórica (τέχνη ῥητορική), desde la voz misma ῥητορική al sintagma y el conocimiento con tal estatuto, corresponde a la Academia de Platón. En el *Gorgias* (449a) encontramos el primer registro de esa grafía y voz, las condiciones del arte y la prueba irrefutable de su aplicación en las escasas copias del diálogo que son entregadas para que circulen por la ciudad y en el establecimiento del modo de vivir instaurado en el recinto de la Academia que presuponen. También, por supuesto, encontramos la crítica a su contraria, la práctica (ἐμπειρία) (*Gorg.* 462c) de la adulación (κολακεία) (*Gorg.* 463a) que sigue fundamentalmente Isócrates, pero esta crítica no ocupa la totalidad de la obra sino una parte que solo es comprensible, precisamente, desde la bella retórica de la que Sócrates es ejemplo.

En el *Fedro*, las reglas de escribir y hablar bien y el método artístico para adquirirlas es explicado con todo detalle (*Phdr.* 271a-b). Aquí la retórica y la dialéctica quedan vinculadas, como la seducción de Πειθώ y el eros de Ἀφροδίτη están juntas en el templo de la ladera de la Acrópolis. Estas procuran lentamente el conocimiento preciso para hablar y decir en cada ocasión lo que transmite firmeza, buenas prácticas y vigor al alma de quien escucha. Con ello, señalan al principio rector del discurso retórico: el alma del oyente. A partir del conocimiento del alma del oyente, quien habla o escribe construye el discurso para conducirlo o transportarlo hasta la contemplación del Bien y la hermosa verdad de la que ambos ya participan, y no a la inversa, no se realiza primero el discurso retórico y luego se busca al oyente capaz de recibirlo.

Así pues, si la primera regla retórica es que el pensamiento de quien habla conozca la verdad de lo que habla, es decir, que haya ejercitado previamente la dialéctica, la primera operación dialéctica a seguir en la retórica para que esta adquiera estatuto técnico es conocer la naturaleza del alma a quien va a dirigir sus palabras el que escribe o habla. El oyente, subrayamos entonces, es el principio rector que organiza el arte retórica y por donde ha de comenzar el pensamiento a operar dialécticamente para fabricar un buen discurso.

Aristóteles establece la misma regla artística para la retórica. Esta es definida como “la facultad de contemplar en cada caso hasta donde es posible lo creíble” (*Rh.* 1355b25-26). Ahora bien, lo creíble o confiable (τὸ πιθανόν) que resulta de las reglas del arte o, lo que es lo mismo, de la aptitud del artista para operar con conocimiento de causa acerca de la composición del discurso, no es algo absoluto, que se da en el vacío, al margen del tiempo y del espacio, de la “simultaneidad” o “contacto” con el discurso, como nos advierte Corrales (2012, p. 133). “Lo creíble”, dice Aristóteles, “es creíble para alguien (τὸ πιθανὸν τινὶ πιθανόν ἐστι)” (*Rh.* 1356b28), y puesto que este, el oyente, es el fin (τὸ τέλος) del discurso, en función de sus especies, cabrá distinguir a su vez los géneros de los discursos.

Frente a las contradicciones que se han aducido para excluir del arte lo relativo a los oyentes, no queda duda alguna, pensamos, acerca de la necesidad de contar con el oyente en la tarea de hablar o escribir bien y de vivir en una comunidad cívica, puesto que tal cosa se hace con vistas a lograr comunicarnos con alguien. La regla técnica indica, de hecho, que toda vez que disponemos del conocimiento ejercitado con la dialéctica, el tipo de oyente al que vamos a hablar es el principio a partir del cual hemos de confeccionar el discurso. Podría decirse que esta regla constituye el principio de un arte,

tanto como una condición de posibilidad para ser cívicos y realizar nuestra naturaleza humana. Efectivamente, sin calibrar con un mínimo acierto el oyente a quién nos dirigimos en el espacio de la ciudad, sin atinar a saber quién es, qué juicios se forma, qué perspectivas maneja, qué opiniones considera más correctas y qué carácter posee, haciéndole más proclive a determinadas emociones, en definitiva, de espaldas al oyente, hablar o escribir no solo es un contrasentido, sino que también es imposible generar el espacio cívico común (κοινωνία) que nos constituye como seres humanos.

Pues bien, la tarea que en este cuarto capítulo nos proponemos recorrer es, precisamente, conocer los factores que determinan y conforman al oyente de un discurso retórico y dotan a este último de un estatuto técnico o artístico. Y dado que esto es un conocimiento productivo, distinto del práctico y del teórico, trascendental a la dialéctica y a los asuntos concernientes a τὰ ἥθη, lo primero que debemos realizar es distinguir el arte retórica, al igual que la poética, del arte político o práctico.

4.1. La técnica productiva y práctica

Aristóteles descarta que Isócrates y su escuela, a pesar de sus incuestionables éxitos, sean técnicos, porque no han suministrado ninguna de las partes que articulan el arte y son ensambladas en el discurso por el orador, pudiendo causar la seducción o la confianza; es decir, nada han dicho y nada saben de la causa de sus aciertos: τὴν αἰτίαν θεωροῖν (*Rh.* 1354 a10). Pueden tener experiencia en obras retóricas, como los peones de una construcción la tienen en la arquitectura o ingeniería, pero quienes conocen la causa de la edificación son quienes verdaderamente poseen el arte, y por ello “son más dignos

de estima y saben más, y son más sabios que los obreros manuales”⁶⁴ (*Metaph.* 981 a31; trad. Tomás Calvo). Y eso es así porque, en general, “la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas (ἡ σοφία περί τινος ἀρχῆς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη)” (*Metaph.* 982a1). Es decir, Aristóteles elabora una distinción de los saberes o ciencias, digamos, *vertical*, en función de los principios o causas y de los seres que tratan, en la que la técnica ocupa un lugar intermedio entre la experiencia, que no rebasa lo particular, y la ciencia, constituida sobre lo necesario y universal. Pero, además, Aristóteles establece una clasificación *horizontal* de las artes o técnicas.

En efecto, en una clasificación recurrente, Aristóteles distingue los conocimientos o ciencias, en función del género de entidades o cosas de las que se ocupan, en teóricas, prácticas y productivas⁶⁵. Teóricas son aquellas que, como la “física”, se ocupan de aquel género de entidades que tienen “el principio del movimiento y del reposo en ella misma (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ)” (*Metaph.* 1025b20; trad. Tomás Calvo); es decir, el conocimiento de la generación, cambios y movimientos de los seres naturales, al ser interno a ellos, es de este tipo. Por el contrario, el “principio de las cosas producibles está en el que las produce -trátase del entendimiento, del arte o de alguna otra potencia- y el principio de las cosas que han de hacerse está en el que las hace, [y es] la elección”⁶⁶ (*Metaph.* 1025 b22-26).

Así pues, si las entidades tienen un principio de génesis interno, un cambio y movimiento cuyas alteraciones se realizan de modo necesario o natural, cerrando su

⁶⁴ τοὺς ἀρχιτέκτονας περὶ ἑκάστων τιμιωτέρους καὶ μᾶλλον εἰδέναι νομίζομεν τῶν χειροτεχνῶν καὶ σοφωτέρους.

⁶⁵ Cf. Arist. *Top.* 145 a13-18; cf. 157a10-11; *Metaph.* 1025 b3-28; cf. 1063 b36-1064b14; *EN.* 1139 a27-28.

⁶⁶ τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχή, ἡ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμις τις, τῶν δὲ πρακτῶν ἐν τῷ πράττοντι, ἡ προαίρεσις: τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ προαιρετόν.

despliegue a la intervención o modificaciones del sujeto que conoce, el conocimiento es contemplativo o teórico: las eternas revoluciones celestes, las metamorfosis que atraviesa hasta convertirse en rana un huevo de esa especie, o un embrión en ser humano, se realizan sin la intervención de quien las contempla. Pero sobre las mismas, dice Aristóteles en otra parte, “no hay arte de cosas que son o llegan a ser por necesidad, ni de cosas que se producen de acuerdo con su naturaleza, pues tienen su principio en sí mismas”⁶⁷ (*EN*. 1140 a13–15; trad. Julio Pallí).

Por el contrario, si el principio de la génesis de algo está en el sujeto agente, un sujeto racional externo que genera algo “susceptible tanto de ser como de no ser (τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι)” (*EN*. 1140 a12; trad. Julio Pallí), una acción o una obra en la cual no hay ni puede haber necesidad ni desarrollo natural, entonces estamos ante otras clases de conocimientos: práctico o productivo.

Ahora bien, bajo ningún concepto debe confundirse la ciencia práctica con la productiva, a pesar de que el principio del movimiento que genera a ambas reside en el sujeto y de que ninguna está dada de antemano, de modo necesario o natural. Aunque las dos, técnica práctica y técnica productiva, tienen un principio externo a lo generado, sin embargo ese principio no es del mismo orden: en un caso es el arte o el buen artista, quien posee, según nuestra traducción, “la técnica y la disposición creativa de acuerdo a la razón verdadera”⁶⁸; por el contrario, en la técnica práctica, el principio de ese principio de movimiento es la “elección” o “pre-selección”, tal como González Escudero (2005, p.

⁶⁷ Broadie & Rowe (2002, p. 179): “for technical expertise is not concerned with things that either are or come to be by necessity, nor with things that are or come to be by nature, since these have their origin in themselves (οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων ἢ τέχνη ἐστίν, οὔτε τῶν κατὰ φύσιν)”.

⁶⁸ (*EN*. 1140a9): “es lo mismo el arte y el modo de ser productivo acompañado de la razón verdadera (ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἔξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική)”. Broadie & Rowe (2002, p. 179): “technical expertise will be the same as productive disposition accompanied by true rational prescription”.

344) apunta hacia el sentido literal de προαίρεσις y que precisa perfectamente Garrocho (2015, p. 142):

En un sentido literal, y siguiendo la explicación del propio Aristóteles, la προαίρεσις no consistiría en una elección si por tal entendemos un simple *tomar* (i.e., una forma de αἵρεσις) sino que, más exactamente, consistiría en una forma de elección optativa o preferencial de una cosa con respecto a otra.

Además, aparte de este principio de orden diverso, “la producción es distinta a la acción (ἕτερον δ’ ἐστὶ ποίησις καὶ πράξις)”⁶⁹ (EN. 1140 a2; trad. Julio Pallí) y lo es hasta el punto incluso de que ambas “se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción”⁷⁰ (EN. 1140 a5-6). Pero al excluirse mutuamente, ambas comportan un modo de ser también distinto: “de manera que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo”⁷¹. Aristóteles no rechaza que haya casos en los que un solo hombre, Sófocles o Sócrates, por ejemplo, posea un modo de ser racional práctico y productivo óptimos, ni niega tampoco que el buen artista sea insensato o que el sensato sea incapaz de producir artísticamente; discierne, todo lo más, que la sensatez de un hombre se ha de tratar como algo distinto a la capacidad artística. En ese sentido, Farrell (1993, p.76), señala: “practical reasoning in the *Rhetoric* does not function to prescribe or explain the conduct of persons as individual moral agents”.

Así pues, la actividad productiva se lleva a cabo de un modo muy distinto a la acción práctica, y, por tanto, no cabe extraer las reglas de la comunicación de los

⁶⁹ Broadie & Rowe (2002, p. 179): “production is a different thing from action”.

⁷⁰ Broadie & Rowe (2002, p. 179): “nor is either of them a species of the other: it is not the case either that action is production, or that production is action (διὸ οὐδὲ περιέχεται ὑπ’ ἀλλήλων οὔτε γὰρ ἡ πράξις ποίησις οὔτε ἡ ποίησις πράξις ἐστίν)”.

⁷¹ Broadie & Rowe (2002, p. 179): “rational disposition in the sphere of action will also be different from rational productive disposition (ὥστε καὶ ἡ μετὰ λόγου ἔξις πρακτικὴ ἕτερόν ἐστι τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἕξεως)”.

principios prudentes o sabios de la acción humana, ni confundirlas con ellas, como tampoco pueden subordinarse unas a otras ni cabe confusión posible: el arte tiene sus propias normas y la acción se ha de abordar como un asunto diferenciado.

Por último, movimiento práctico y movimiento productivo se distinguen por el diferente fin (τέλος) que poseen, “pues unos son actividades y otras obras aparte de las actividades”⁷² (EN. 1094 a4-5). Por ejemplo, la finalidad de la amistad de Aristóteles con Hermias está en la amistad misma, mientras que la finalidad de la composición que le dedica, una vez asesinado, está en el poema, el producto que permanecerá más allá de la amistad. Pues bien, dice Aristóteles, “en los casos en los que hay algunos fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las acciones”⁷³ (EN. 1094 a6-7). Es decir, la obra de arte, el discurso retórico que genera el técnico o artista posee una finalidad y valor en sí mismo, independiente y más estimable que los movimientos hechos por el orador para crearla, mientras que las acciones humanas, por el contrario, se realizan por ellas mismas y no por un fin ajeno, como pueda ser un premio o castigo. Pero, ¿qué quiere decir esto en el ámbito de la retórica? ¿Acaso no es la seducción o la confianza la finalidad de la retórica del mismo modo que la salud lo es del arte médico? ¿La obra es realmente la finalidad de la retórica o lo es hacer cambiar el juicio de los oyentes?

En este punto Aristóteles matiza en la *Retórica* la observación realizada en la *Ética a Nicómaco*, donde indicaba que “el fin de la medicina es la salud (ιατρικῆς μὲν γὰρ ὑγίεια)” (EN. 1094 a7). En la *Retórica*, como decimos, observa que el fin del médico no es conseguir sanar a uno, “sino dirigirse hacia ese fin hasta donde sea posible; porque

⁷² τὰ μὲν γάρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ’ αὐτὰς ἔργα τινά.

⁷³ ὧν δ’ εἰσὶ τέλη τινὰ παρὰ τὰς πράξεις, ἐν τούτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα.

igualmente cabe atender con todo cuidado a los que son incapaces de recuperar la salud”⁷⁴ (*Rh.* 1355 b13-15). En la técnica retórica, “la tarea no consiste en seducir, sino en reconocer lo fiable que es pertinente en cada caso”⁷⁵ (*Rh.* 1355b10-12; n. t.), o en “reconocer lo convincente y lo que parece ser convincente”⁷⁶ (*Rh.* 1355 b16-17; trad. Quintín Racionero). En efecto, la experiencia de Isócrates demuestra su éxito en la tarea de seducir al público tanto como el de quien sí posee el arte, pero su ignorancia de la causa impide considerarle un artista. El arte de la retórica no está entonces en convencer, en seducir o en lograr la comunicación y la confianza de los oyentes, sino en dar razón incluso de aquellos casos que, por las razones que sean, no acabará por llevarse a cabo la comunicación: bien porque la capacidad de juicio de los oyentes está echada a perder por malos hábitos, porque el modo de ser de quien habla no sintoniza con el público, porque el discurso no es el adecuado ni parece decir nada verdadero o porque no logra suscitar las emociones apropiadas.

Finalmente, Aristóteles establece un último criterio para diferenciar la técnica retórica de la experiencia oratoria que posee Isócrates y su escuela. En cuanto a capacidad artística, los oradores retórico-sofísticos carecen del poder para contemplar y explicar el funcionamiento de la seducción o las condiciones de comunicación⁷⁷: “la sofística no

⁷⁴ Οὐδὲ γὰρ ἰατρικῆς τὸ ὑγιᾶ ποιῆσαι, ἀλλὰ μέχρι οὗ ἐνδέχεται, μέχρι τούτου προαγαγεῖν, ἔστιν γὰρ καὶ τοὺς ἀδυνάτους μεταλαβεῖν ὑγιείας ὅμως θεραπεῦσαι καλῶς.

⁷⁵ οὐ τὸ πεῖσαι ἔργον αὐτῆς, ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον.

⁷⁶ πρὸς δὲ τούτοις ὅτι τῆς αὐτῆς τό τε πιθανόν καὶ τὸ φαινόμενον ἰδεῖν πιθανόν.

⁷⁷ Una tesis esta -Isócrates carece de la δύναμις del discurso- coincidente con la expuesta por Sócrates en el *Fedro*, según Henderson (2015, p. 21): “As Socrates suggests in the *Phaedrus* (271c–272a), those cunning writers of technical rhetorical manuals (τέχναι λόγων) do not learn the appropriate contexts for making use of their art. They do not possess the δύναμις of discourse because they have generalized real-life situations without “observing these things as they both are in real life and are actually being put into practice, and [without] developing the ability to follow them with keen perception”.

[reside] en la facultad”, según la traducción de Quintín Racionero⁷⁸ (*Rh.* 1355b18); porque, esa facultad está referida a la capacidad (δύναμις) de contemplar teóricamente, en la medida de lo posible, las causas operantes de τὸ πιθανόν que definen inmediatamente a la retórica (*Rh.* 1355 b25-26), y los retóricos carecen de la misma.

¿Qué les convierte pues en oradores? A juicio del filósofo griego, los oradores sofisticos lo son “en elección” (ἐν τῇ προαίρεσει), una elección de índole práctica que nada tiene que ver con ser artista y aplicar una razón productiva verdadera, sino con una manera de ser⁷⁹. Corrales (2012, p. 81) sostiene, en línea con Racionero, que “esta disyunción no ha de tomarse [...] en sentido excluyente. Llevar a cumplimiento bien y llevar a cumplimiento según elección no son necesariamente cosas distintas”. Sin embargo, en un sentido al menos κατὰ τὴν δύναμιν y κατὰ τὴν προαίρεσιν sí son excluyentes: el sofista o el retórico carece de la capacidad que el arte da a la ἔξις y genera discursos sin la razón productiva verdadera del artista, de modo que su actividad u oficio no responde a una auténtica facultad, sino a una elección: ellos han decidido actuar en la πόλις sin la facultad artística para hacer discurso⁸⁰.

⁷⁸ La traducción de ἐν τῇ προαίρεσει por “intención” que Racionero vierte a continuación oscurece el sentido de la distinción que está planteando Aristóteles al eliminar la conexión de este fragmento con el pasaje de *Ética a Nicómaco* (1140a1- 1140a23) donde el filósofo diferencia el modo de ser artístico del práctico, y con el fragmento de *Metafísica* (1025ba22-26) donde, en el mismo sentido, distingue la ciencia práctica de la productiva. El retórico no usa la facultad de manera desviada, como afirma Racionero enmendando el texto, porque carece de ella: carece de la facultad técnica. Aunque tuviera una intención recta, seguiría careciendo de la facultad técnica. El texto ἡ γὰρ σοφιστικὴ οὐκ ἐν τῇ δυνάμει ἀλλ’ ἐν τῇ προαίρεσει diría lo siguiente, según nuestra traducción: “pues la sofística no está en la capacidad sino en la elección”.

⁷⁹ ἡ γὰρ σοφιστικὴ οὐκ ἐν τῇ δυνάμει ἀλλ’ ἐν τῇ προαίρεσει: πλὴν ἐνταῦθα μὲν ἔσται ὁ μὲν κατὰ τὴν ἐπιστήμην ὁ δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν ῥήτωρ.

⁸⁰ La facultad de la que el sofista o el retórico isocrático carece es la artística (*Rh.* 1355 b25-26; n.t.): “sea la retórica la facultad de contemplar en cada caso lo fiable en la medida de lo posible (ἔστω δὲ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν).

Los oradores retóricos que poseen el arte, en cambio, lo son, no tanto “por elección”, es decir, no tanto porque hayan tomado esa decisión práctica, cuanto por la capacidad y el conocimiento productivo para generar una obra artística que, en la medida de lo posible, trata de lograr la confianza de los oyentes, o de los lectores.

4.2. El fin del arte no es la elección del oyente

De acuerdo a la clasificación de las ciencias a la que ya hemos aludido⁸¹ y a la distinción entre las ciencias productivas y las prácticas, no cabe disolver el arte de la retórica en la ciencia práctica. Sin embargo, es preciso hacer la matización siguiente: Aristóteles considera efectivamente que el pensamiento discursivo práctico “gobierna incluso el productivo (αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει)” (*EN*. 1139 b1) en dos sentidos: primero, porque el producto del arte no es un fin “absoluto” (ἀπλῶς); a juicio de Aristóteles, todo lo que el hombre fabrica o hace “es por algo y para algo (πρός τι καὶ τινός)” (*EN*. 1139 b4), ya sea educar, intervenir en la asamblea o defenderse en el tribunal o compartir la estimación de lo bello con un amigo o conciudadano; segundo, porque el fabricar o producir es una forma de “hacer bien” (εὖπραξία), y esto es el fin general o último que desea hacer quien fabrica o produce y le mueve en su producción. Con todo, la disposición racional práctica y la productiva “se excluyen recíprocamente (οὐδὲ περιέχεται ὑπ’ ἀλλήλων)” (*EN*. 1140a5-6; trad. Julio Pallí); o como podría decirse más literalmente, “no está una envuelta por la otra”.

⁸¹ Cf. Arist. *Top.* 145 a13-18; cf. 157a10-11; *Metaph.* 1025 b3-28; cf. 1063 b36-1064b14; *EN*. 1139 a27-28.

Efectivamente, “el principio de movimiento de la ciencia productiva está en quien produce y no en lo producido, y tal es o bien el arte o bien alguna potencia”⁸² (*Metaph.* 1064a11-13; n. t.). La obra de arte, una escultura, un zapato o un discurso, no es algo cuya realidad sea perfecta y, por tanto, esté dada de antemano, no es un ser necesario ni natural, sino “algo de lo que es posible ser tanto como no ser (τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι)” (*EN.* 1140 a12; n. t.), algo que es generado de acuerdo a la aplicación, por parte del artista, en cada trazo o cada palabra, en cada movimiento, de un arte o una razón artística verdadera⁸³ (*EN.* 1140a9), y que, al finalizar el proceso de creación o fabricación, adquiere su auténtico sentido en la obra y la persuasión o confianza que trata de lograr entre sus oyentes. En cambio, el principio del movimiento de las ciencias prácticas está en la “elección” (προαίρεσις) y el fin de la actividad que realizamos no es otro que la propia actividad, en la cual demostramos la “destreza” (ἀρετή) o la falta de ella en nuestros movimientos, en último término orientados a la εὐδαιμονία.

Una consecuencia de esta distinción es que la “elección” (προαίρεσις) del oyente no es el fin del arte retórica y el técnico que aplica razón artística verdadera en la obra no es libre⁸⁴. El fin del objeto artístico generado en un proceso de desarrollo donde el artista realiza diversas operaciones no es afectar o cambiar la προαίρεσις del oyente⁸⁵. De ser

⁸² ποιητικῆς μὲν γὰρ ἐν τῷ ποιοῦντι καὶ οὐ τῷ ποιουμένῳ τῆς κινήσεως ἢ ἀρχή, καὶ τοῦτ' ἔστιν εἴτε τέχνη τις εἴτ' ἄλλη τις δύναμις.

⁸³ “es lo mismo el arte y el modo de ser productivo acompañado de la razón verdadera” (*EN.* 1140a9); (n.t.): ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική.

⁸⁴ El arte no es el reino de la libertad sin restricciones, en el que el artista interpreta el papel de un genio sin ataduras que inventa reglas, lenguajes, incluso universos. El artista lo es en la medida en que aplica las reglas del arte, esto es, en la medida en que es consciente de los principios o normas, las ha adquirido siguiendo el método y las aplica con habilidad en cada caso.

⁸⁵ Bernabé (2007, p. 141) traduce la definición de τὰ πάθη “y es que son los sentimientos de los que se derivan dolor y placer, como la ira, la piedad y otros por el estilo, así como sus contrarios, lo que, con sus

así, el fin de la ciencia productiva sería práctico, lo que borraría la diferencia que Aristóteles establece entre ambos géneros de realidades, ciencias y disposiciones anímicas en quienes las llevan a cabo, pero además situaría el principio de la ciencia práctica en el fin de la productiva, haciendo difícil dirimir los límites entre ambas.

Sin embargo, dejar la “elección” fuera de la técnica retórica, ¿no compromete la clasificación de los discursos retóricos? ¿No es el objeto de la retórica que los oyentes de la asamblea elijan lo conveniente para el futuro de la ciudad? ¿No es el objeto de la retórica que los oyentes de los tribunales elijan hacer justicia a los hechos del pasado? ¿No es el objeto de la retórica que los oyentes de una ceremonia o un banquete elijan hacer lo bello y honroso? Si no es así, ¿qué dirimen entonces los oyentes de un discurso retórico, si no es una elección?

Para aclarar esa cuestión hemos de acudir a un fragmento que ya hemos comentado anteriormente en otro lugar. Efectivamente, Aristóteles entiende que las clases de oyentes determinan los géneros de los discursos retóricos⁸⁶ (*Rh.* 1358 a36-37). Esos oyentes, en función de los cuales extraemos los géneros de los discursos, son distinguidos en dos clases: “el espectador (ἡ θεωρὸν)” y “el juez (ἡ κριτήν)”, y este, a su vez, en dos subclases: “el que juzga lo que ha llegado a ser (κριτήν δὲ ἡ τῶν γεγενημένων)”, y “el que juzga lo que será (ἡ τῶν μελλόντων)” (*Rh.* 1358b2-4). La clasificación resultante contempla entonces tres clases de oyentes (*Rh.* 1358b4-6): el que juzga las cosas futuras, (ὁ ἐκκλησιαστής) el que juzga las cosas que han sucedido (ὁ δικαστής), y el que

cambios, afectan a las decisiones”. Corrales (2012, p. 43): “Y todo esto, a su vez, propiciaría el mover hacia la realización de determinados fines prácticos, es decir se proyectaría en la vida de los hombres, dado que la persuasión incide en la elección de los hombres”.

⁸⁶ ἔστιν δὲ τῆς ῥητορικῆς εἶδη τρία τὸν ἀριθμόν: τοσοῦτοι γὰρ καὶ οἱ ἀκροαταὶ τῶν λόγων ὑπάρχουσιν ὄντες; “el número de especies de la retórica es tres, pues tales son los oyentes de discursos que existen”, según nuestra traducción.

contempla las cosas bellas y la aptitud artística (ὁ θεωρός). Son necesariamente tres especies, una clasificación que cubre por completo las posibilidades racionales que puedan existir y determina a su vez tres géneros de discurso retórico⁸⁷.

La cuestión es que ninguno de estos oyentes hace una “elección”: su actividad consiste, por el contrario, en “juzgar” (κρίνω), bien las cosas pasadas o futuras, o “contemplar” (θεωρέω) las cosas bellas y la aptitud artística de un discurso retórico. Ahora bien, ambas actividades son análogas y no hay contradicción posible entre ellas: el espectador juzga y el juez contempla, como observa Corrales (2012, p. 271 n. 23): el espectador tiene “el rol de κριτής respecto del discurso que está escuchando; y lo inverso también es verdad”. La potencia del discurso y la potencia de la imagen se entrelazan ante el espectador o juez en el arte retórica, algo que ha dado base a Platón para concebir la poética también como un tipo de oratoria popular: δημηγορία ἃρα τίς ἐστιν ἡ ποιητική (*Phdr.* 502c).

Pero entonces, si en la asamblea, el juez (ὁ ἐκκλησιαστής) no toma una “elección” sobre las acciones que la ciudad debe realizar, sino que “juzga” un discurso retórico⁸⁸, no puede decirse propiamente que el género de discursos en los que se dirimen las cosas que serán, aquellos que tienen lugar en el consejo o la asamblea y son

⁸⁷ Henderson (2015, p. 30) demuestra, sin embargo, que estos tres géneros no son instancias fijas y pueden intercambiarse en función de las circunstancias para lograr el fin persuasivo al que está dirigida la retórica: “The rhetorician does not observe an inviolability of “orthodox” genres; he says what he must to achieve his objective under complex and uncertain circumstances. Sometimes, to achieve his overall objective, he uses one rhetorical genre, though accessory genres are also employed. The choice of style and genre is often arbitrary, and one can be transposed into another in a particular situation to achieve a single objective, and the speaker is under no compulsion to finish his discourse as he started, that is, in the same genre. The speaker’s objective is primary”.

⁸⁸ Henderson (2015, p. 22): “According to Aristotle, this spectator is also a judge, but more a judge of the ability of the speaker rather than of the honorable or shameful nature of the things made present through *epideixis* (*Rh.* 1358b, 1368a)”.

denominados por Aristóteles συμβουλευτικοί (*Rh.* 1358b7) son “deliberativos”, como es la norma, pues el objeto de deliberar es tomar una decisión⁸⁹. Lo mismo puede decirse acerca del discurso δικανικός, que hace justicia sobre los asuntos que sucedieron, y sobre el discurso de ceremonia o epidíctico (ἐπιδεικτικός), donde se elogian las acciones hermosas o lo bello. Así pues, el fin del discurso retórico no es ni puede ser el principio de una acción, razón por la cual Aristóteles concibe los discursos ante la asamblea, el tribunal y los de exhibición no desde la perspectiva práctica que impone la acción humana, sino exclusivamente desde la perspectiva de la obra de arte, fin del conocimiento productivo. Y si un discurso es artístico, entonces no hay lugar a la manipulación persuasiva de los oyentes ni hay lugar tampoco para un uso desviado del arte de la seducción, puesto que la verdad o, mejor dicho, lo que es semejante a la verdad, es el fundamento natural que le da su potencia, y puesto que “los hombres estamos, por naturaleza, apropiadamente inclinados hacia la verdad (οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν ἱκανῶς)” (*Rh.* 1355a15-16, n.t.).

Ahora bien, ¿cuál es esa facultad racional con la que los oyentes de un discurso retórico juzgan (κρίνω) y de la que están apropiadamente dotados por naturaleza, los seres humanos, o al menos la mayoría, que pueden abarrotar una asamblea, llenar un tribunal o acudir a un certamen oratorio? ¿Qué facultad puede haber en el pensamiento humano que discierna aquellos asuntos convenientes a la ciudad sin llegar a ser una facultad sobre asuntos prácticos?

⁸⁹ *Deliberar* es, según DRAE: “considerar atenta y detenidamente el pro y el contra de los motivos de una decisión, antes de adoptarla, y la razón o sinrazón de los votos antes de emitirlos”.

4.3. El juicio del oyente

La técnica retórica es una ciencia productiva que contempla, hasta donde es posible, las causas por las que, en cada caso, un discurso es fiable para alguien. Y dado que ese alguien, el oyente de un discurso, juzga (κρίνω)⁹⁰, o contempla (θεωρέω) lo confiable de acuerdo a una o varias facultades, hemos de buscar cuál es o cuáles son esas potencias anímicas. Así lo afirma Aristóteles: “la retórica es con vistas al juicio”⁹¹ (*Rh.* 1377 b20; n. t.).

De la búsqueda podemos descartar, de entrada, las facultades racionales dedicadas a conocer los seres eternos, inmóviles y los seres que tienen el principio de su movimiento en sí mismos: los de las ciencias teóricas. También podemos excluir aquellas potencias envueltas en la “elección” que principia las acciones humanas, así como los regímenes políticos, que pueden ser de otro modo y tienen la finalidad en ellas mismas: las ciencias prácticas. Nuestra búsqueda se ciñe, por el momento no es necesario hacer más precisiones, a aquellas facultades con las que los oyentes, o la mayoría de ellos, juzgan conveniente, justo o bello⁹² lo que les presenta a su consideración la obra de una ciencia productiva como el arte de la retórica, que también puede ser de otro modo.

Esta búsqueda podemos hacerla acudiendo al libro VI de *Ética a Nicómaco*, dedicado a examinar las “destrezas” (ἀρηται) “del pensamiento discursivo (τῆς διανοίας)”, o intelectuales. Ahí encontramos una primera división de las facultades

⁹⁰ Κρίνω (LSJ): “separate, put asunder, distinguish”. “Cribar” sería el término español con la misma raíz semántica; el paradigma de este verbo es el que enuncia lo que ha pasado a ser una expresión hecha: “separar el grano de la paja”. “Separar”, “discernir”, “distinguir” serían traducciones apropiadas.

⁹¹ ἕνεκα κρίσεως ἐστὶν ἡ ῥητορικὴ.

⁹² Los fines de los tres géneros de discurso retórico, extraídos necesariamente de las tres clases de oyentes, son expuestos por Aristóteles en *Rh.* 1358 b20-29.

racionales elaborada a partir de la división ontológica de los seres entre aquellos “cuyos principios no pueden ser de otra manera (ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν)”, que corresponden a las ciencias teóricas, y “aquellos que sí pueden ser de otra manera (ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα)” (EN. 1139 a8-10), que corresponden a las ciencias prácticas y productivas.

Pues bien, Aristóteles llama “científica” (τὸ ἐπιστημονικόν) al primer tipo de potencias del pensamiento; a las del segundo tipo, τὸ λογιστικόν, las llama “racionales”, (EN. 1139 a13-14), y las operaciones que les atribuye a estas son, por un lado, “deliberar” (βουλευέσθαι), y por otro “razonar” (λογίζεσθαι) (EN. 1139 a14-15). De modo que las destrezas científicas del pensamiento no corresponden a las del juicio de los oyentes de discursos retóricos y pueden ser excluidas de la búsqueda. ¿Son entonces aquellas con las que “se delibera” (βουλευέσθαι), las que tratan los discursos llamados “deliberativos” (συμβουλευτικοί)?

Deliberar es, según Aristóteles, la capacidad de contemplar “lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general”⁹³ (EN. 1140 a26-27; trad. Julio Pallí). Pues bien, quien tiene esa potencia posee la “prudencia” (φρόνησις) hasta el punto de poder decirse, según el filósofo, que “un hombre que delibera rectamente puede ser prudente en términos generales”⁹⁴, (EN. 1140 a29; trad. Julio Pallí). La prudencia es definida como “un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre”⁹⁵ (EN. 1140 b20-22), y como tal, “delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que

⁹³ περὶ τὰ ὑπὲρ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον ποῖα πρὸς ὑγίειαν, πρὸς ἰσχύν, ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως.

⁹⁴ ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός.

⁹⁵ ἔξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικῇ.

es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre”⁹⁶ (EN. 1141b12; trad. Julio Pallí), pero no cabe considerarla como objeto de ningún arte⁹⁷, puesto que “el género de la acción es distinto del de la producción”⁹⁸ (EN. 1140 b1-2), y como tal, tiene el fin en su acción, no en lo producido, ni cabe decir de ella que hay una destreza máxima o excelencia (ἀρετή), como sí ocurre en el arte, donde los errores no tienen la trascendencia de los que se cometen en la práctica (EN. 1140 b23). En ese sentido, también Aubenque (2010, p. 63) distingue la prudencia de la ciencia y el arte: “si la prudencia no es ni una ciencia ni un arte, solo queda (λείπεται) que sea una *disposición* (lo que la diferencia de la ciencia) *práctica* (lo que la diferencia del arte)”.

Por tanto, no es exactamente “deliberar” (βουλευέσθαι) de lo que se ocupa el discurso llamado “deliberativo” (συμβουλευτικός), si consideramos lo segundo como el producto de un arte, la obra de un artista, que el oyente *juzga*. Lo segundo, el discurso συμβουλευτικός como producto un “rama” de la dialéctica y política, exige como condición de posibilidad, lo primero, βουλευέσθαι, pero ser prudente, incluso ser buen político, y ser buen técnico retórico son “cosas” distintas (podría darse el caso de alguien prudente que, sin embargo, no fuera capaz de dar buen consejo, pero no alguien que dé buen consejo y no sea prudente). Por otro lado, los oyentes juzgan el discurso, pero eso no significa que lo hagan con prudencia. Para evitar ser conducido a error quizá sea más

⁹⁶ ὁ δ’ ἀπλῶς εὐβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπου τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμόν.

⁹⁷ no es objeto de ninguna ciencia ni arte”: οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη οὐδὲ τέχνη.

⁹⁸ τέχνη δ’ ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως.

preciso emplear el verbo “aconsejar”⁹⁹ o “consultar”¹⁰⁰ y el adjetivo “consultivo” para referirse a ese género de discurso retórico.

Lo mismo que se dice a propósito de la prudencia puede afirmarse de la “política”, que de acuerdo con Aristóteles tiene el mismo modo de ser práctico y deliberativo, pero cuya aplicación a la ciudad, no a uno mismo, puede orientarse, como una suerte de arquitectura, a construir las sólidas y rectas leyes, o bien al caso particular o concreto y, por tanto, solo “llega a ser familiar por la experiencia, y el joven no tiene experiencia”¹⁰¹ (*EN*. 1142 a15-16). Así pues, los jóvenes, al no tener experiencia de lo particular, “no tienen convicción de estas cosas, sino que solo hablan”¹⁰² (*EN*. 1142 a19; trad. Julio Pallí).

¿Puede ser el *voûs* la facultad por la cual la mayoría de los oyentes de un discurso retórico juzgan correctamente? Este término de amplio significado puede designar el “intelecto”, según la traducción de Julio Pallí (*EN*. 1139 b17), que posteriormente (*EN*. 1143 a35; 1143b1, 1143b10) traduce sin embargo “intuición”¹⁰³. En tales casos este último término es idóneo, a nuestro juicio, dado que, según RAE, es la “facultad de

⁹⁹ *Aconsejar* (DRAE): “Decir a alguien que algo es bueno o beneficioso para él. 2. Dar a alguien consejo u opinión sobre lo que tiene que hacer. 3. Dicho de una cosa: hacer que alguien vea o comprenda que otra cosa es necesaria. 4. Pedir consejo a alguien”.

¹⁰⁰ *Consultar* (DRAE): “1. Examinar, tratar un asunto con una o varias personas. 2. Buscar documentación o datos sobre algún asunto o materia. 3. Pedir parecer, dictamen o consejo a alguien. 4 Dicho de un consejo, un tribunal o de otros cuerpo antiguos: dar al rey o a otra autoridad, dictamen por escrito sobre un asunto o proponerles sujetos para un empleo”.

¹⁰¹ ἃ γίνεται γνῶριμα ἐξ ἐμπειρίας, νέος δ’ ἐμπειρος οὐκ ἔστιν.

¹⁰² οὐ πιστεύουσιν οἱ νέοι ἀλλὰ λέγουσιν.

¹⁰³ En el mismo sentido, José Luis Calvo interpreta *voûs* como “entendimiento”, en *EN* 1143, y como “intelección intuitiva”, en *EN*. 1143 a1. Broadie & Rowe (2002, p. 186) traducen “intelligence” en todos los casos. La terminología aristotélica, como afirma Julio Pallí (2010, p. 164, n. 123), “se presta a varias interpretaciones”.

comprender las cosas instantáneamente, sin necesidad de razonamiento”, y tal cosa es justamente la que define al νόος: “la intuición” de los principios a partir de los que hacemos razonamientos de algún tipo, científicos, deliberativos o sabios, principios que no pueden ser a su vez demostrables, pues serían entonces ciencia, deliberación o sabiduría. Además, la intuición tiene también por objeto las “definiciones, de las cuales no hay razonamiento”¹⁰⁴ (*EN.* 1142 a26; trad. Julio Pallí). No parecen estas funciones del νόος casar con las de κρίνω que realizan los oyentes de un discurso retórico.

Tampoco la “sabiduría” (σοφία). Originalmente, como señala Aristóteles, el término es el dominio óptimo y preciso de un arte, pero de ese significado pasa a denominar una destreza o excelencia (ἀρετή) que une la intuición y la ciencia, el conocimiento de los principios indemostrables y las cosas que ellos demuestran, pero acerca “de lo más honorable por naturaleza”¹⁰⁵ (*EN.* 1141b4; trad. Julio Pallí).

Las restantes facultades que nos quedan por considerar son el “arte”, τέχνη, la “entendimiento”¹⁰⁶ (συνετός) y el “juicio” o “sentido”¹⁰⁷ (γνώμη), según nuestra traducción. Antes de dedicar unas líneas a juzgar cuál o cuáles de estos son las que satisfacen los criterios de κρίνω, la actividad que realizan los oyentes en función de los que el artista ha de hacer el discurso retórico, conviene mencionar otras dos potencias que Aristóteles deja previamente a un lado y no considera entre las destrezas o excelencias del pensamiento, porque su función no es la verdad y con ellas “es posible equivocarse (ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι)” (*EN.* 1139b17; n. t.): el “sostener”¹⁰⁸ (ὑπόληψις) y la

¹⁰⁴ ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος.

¹⁰⁵ τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει.

¹⁰⁶ Según José Luis Calvo, “inteligencia”. Según Broadie & Rowe, “comprehension”.

¹⁰⁷ Según José Luis Calvo, “comprensión”. Broadie & Rowe traducen “sense”.

¹⁰⁸ Dada la difícil interpretación de este versátil concepto, nos acogemos aquí a su significado literal en el que Broadie & Rowe (2002, p. 181) traducen como “holding things”.

“opinión” (δόξα). Esto significa que los oyentes no hacen “suposiciones” ni “opinan” tampoco, cosas sobre las que pueden estar equivocados, sino que juzgan lo fiable, y tal cosa, recordemos, es semejante a la verdad, no algo falso.

Obviamente, el “arte” (τέχνη) es “un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera”¹⁰⁹ (EN 1140 a19; trad. Julio Pallí) que posee el artista (tras haberlo adquirido fatigosamente con método) y aplica “a la producción y no a la acción”¹¹⁰ (EN. 1140 a16; trad. Julio Pallí) en virtud, precisamente, de la relación de exclusión que mantienen entre sí de la que ya hemos hablado, es lo que el retórico, en tanto que técnico de discurso o artesano de la persuasión, necesita. Pero el oyente que juzga el discurso no lo hace necesariamente con “arte”. Todos los seres humanos hacemos discurso, somos cívicos por el λόγος y tenemos cierta experiencia en comunicarnos, es decir, en “hacer partícipe a los demás de lo que se tiene” (DRAE), poniendo en común perspectivas, puntos de vista y sintonizando nuestras emociones: de algún modo, todos somos rétores, como reconocen Platón y Aristóteles. Pero la experiencia no entraña poseer arte. Incluso Isócrates, cuyos servicios son tan caros, carece de técnica. Además, el arte es una actividad propia del creador del discurso, mientras que el oyente es quien recibe el discurso preparado para él. Así que la capacidad artística no es la facultad racional con la que el oyente juzga el discurso retórico.

El “entendimiento” (συνετός), término que también sería correcto traducir por “comprensión” o “inteligencia”¹¹¹, es una potencia que no cabe identificar plenamente

¹⁰⁹ ἔξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστίν.

¹¹⁰ τὴν τέχνην ποιήσεως ἀλλ’ οὐ πράξεως εἶναι.

¹¹¹ *Entendimiento* (DRAE): “Potencia del alma, en virtud de la cual concibe las cosas, las compara, las juzga, e induce y deduce otras de las que ya conoce”. *Inteligencia* (RAE): “Capacidad de entender o comprender”.

con el conocimiento y la opinión, aunque tenga con ellos similitud. No hay comprensión o buen entendimiento, dice Aristóteles, de los seres “que son siempre (περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων)” (EN. 1143 a5; n. t.) ni de los que son “inmóviles (ἀκινήτων)”: sobre éstos el pensamiento tiene que ser científico. Tampoco hay comprensión o buen entendimiento “de las cosas que están en proceso de llegar a ser (περὶ τῶν γιγνομένων ὁπουοῦν)” (EN 1143 a6; trad. Julio Pallí). El género de cosas sobre las que hay comprensión o buen entendimiento son, según nuestra traducción¹¹², “acerca de las que hay duda y se delibera (περὶ ὧν ἀπορήσειεν ἄν τις καὶ βουλευσάιτο)” (EN. 1143 a7).

Aunque esta definición sitúa el entendimiento o la comprensión cerca de la prudencia, Aristóteles tiene cuidado en no confundirlas y señala “no son lo mismo entendimiento y prudencia”¹¹³ (EN. 1143 a8). La prudencia es “imperativa”, como preferimos traducir ἐπιτακτική, pues indica “lo que es necesario hacer o no (τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή)”, el fin de una acción. Por el contrario, la comprensión o el buen entendimiento, dice Aristóteles, “solo es capaz de juzgar (ἢ δὲ σύνεσις κριτική μόνον)” (EN. 1143 a8-9).

Así pues, la comprensión o el entendimiento, la inteligencia, es la facultad racional crítica (κριτική) dedicada a cribar o juzgar (κρίνω), a discernir. Y si el entendimiento o la comprensión, caso de utilizarlo en la ciencia, nos hace aprender, dice el filósofo, también “se ejercita en la opinión al juzgar y juzgar rectamente sobre cosas que son objeto de prudencia cuando alguien habla acerca de ellas (ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξῃ

¹¹² *Dudar* (RAE): “2. Tener dificultad para decidirse por una cosa o por otra. 3. Desconfiar o recelar de alguien o algo”.

¹¹³ οὐκ ἔστι δὲ τὸ αὐτὸ σύνεσις καὶ φρόνησις.

ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησις ἐστίν, ἄλλου λέγοντος, καὶ κρίνειν καλῶς)” (EN. 1143 a14-16; trad. Julio Pallí).

Es decir, sin ser ciencia ni ser opinión, el entendimiento puede aplicarse en ambos sentidos y si, en el primer caso, aprendemos a controlar un ámbito de seres que son inmóviles, en el segundo caso, juzgamos correctamente sobre las cosas que pueden ser de otra manera y de las que habla el prudente, sin ser nosotros prudentes. Esta es, entonces, una facultad racional que cumple las condiciones que señalábamos. Los oyentes a los que el retórico aconseja en la asamblea *juzgan* con su capacidad de comprensión o entendimiento (συνετός).

Ahora bien, el entendimiento no es la única facultad racional para “juzgar”. Junto a ella, Aristóteles habla también de γνώμη, el “juicio”, esto es, según DRAE: “facultad por la que el ser humano puede distinguir el bien del mal y lo verdadero de lo falso”, “estado de sana razón opuesto a locura o delirio”, “acción y efecto de juzgar”, “cordura o sensatez”, lo que corresponde a la sensatez, buen juicio o buen sentido. Y efectivamente, el “juicio” (γνώμη) y la “comprensión”¹¹⁴ (συγγνώμων) son definidas por Aristóteles como “el discernimiento recto de lo equitativo”¹¹⁵ (EN. 1143 a19; trad. Julio Pallí).

Es decir, el juicio es capacidad de discernir lo razonable, lo que conviene a cada caso, de juzgar con medida, proporción; la capacidad de contemplar “lo equitativo (τοῦ ἐπιεικοῦς)” y dirimir “rectamente”, o sea, “de acuerdo con la verdad (ὁρθῇ δ’ ἢ τοῦ ἀληθοῦς)” (EN. 1143 a24).

¹¹⁴ *Comprensión* (RAE): 1. “Acción de comprender o comprenderse. 2. Facultad, capacidad o perspicacia para entender y penetrar las cosas. 3. Actitud comprensiva o tolerante”.

¹¹⁵ ἢ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὁρθή.

Y precisamente porque “la equidad es común a todos los hombres en sus relaciones con los demás”¹¹⁶, y porque todos estos modos de ser tratan “de lo extremo (τῶν καθ’ ἕκαστα)” y “lo particular (καὶ τῶν ἐσχάτων)”, como son las cosas prácticas, estas facultades no están desconectadas enteramente unas de otras ni son exclusivas de los hombres prudentes. Es más, aunque uno mismo no sea prudente, tener buen entendimiento, ser inteligente, ser comprensivo consiste “en saber discernir lo que es prudente”¹¹⁷ (*EN.* 1143 a29; trad. Julio Pallí). E incluso la intuición ve los primeros principios inmutables y las definiciones a partir de las cuales hay demostraciones, en un extremo, y, en otro, en el de las cosas prácticas, ve los principios “de lo posible (ἐνδεχομένου)” y la “premisa (πρότασις)” del razonamiento que hacen las veces, según Aristóteles, de “causa final”, en vista de los cuales actuamos. De modo que la intuición (νόος) da acceso a contemplar, de un extremo a otro, “lo universal desde lo particular (ἐκ τῶν καθ’ ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου)” (*EN.* 1143b5; n.t.), y, por ende, cabe definirla como la posesión de “la percepción sensible de estos particulares”¹¹⁸ (*EN.* 1143b5-6; trad. Julio Pallí).

En definitiva, las facultades deliberativas y racionales, sin confundirse todas en una, no están tampoco separadas unas de otras: todas tratan en cierto modo lo particular. De ahí que los que poseen unas son los mismos que poseen otras y que, como dice finalmente el filósofo, “estas facultades parezcan naturales”¹¹⁹ (*EN.* 1143 b7). En efecto, creemos que el juicio, el entendimiento y la intuición “acompañan a ciertas edades”¹²⁰,

¹¹⁶ τὰ γὰρ ἐπιεικῇ κοινὰ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων ἐστὶν ἐν τῷ πρὸς ἄλλον.

¹¹⁷ ἐν μὲν τῷ κριτικῷ εἶναι περὶ ὧν ὁ φρόνιμος

¹¹⁸ τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἰσθησιν, αὕτη δ’ ἐστὶ νοῦς.

¹¹⁹ φυσικὰ δοκεῖ εἶναι ταῦτα.

¹²⁰ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν.

dice Aristóteles, “como si la naturaleza fuera la causa de ellas”¹²¹ y no la ocupación de las diversas potencias racionales en las cosas particulares. Pero sea esto o aquello, concluye el filósofo, “uno debe hacer caso de las aseveraciones y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes no menos que de las demostraciones, pues ellos ven rectamente porque posee la visión de la experiencia”¹²² (*EN*. 1143b11-15; trad. Julio Pallí).

Así pues, esto demuestra, de entrada, que Aristóteles no concibe a los oyentes de un discurso retórico con las potencias racionales disminuidas o incluso carentes de ellas. Los oyentes juzgan los discursos retóricos, no toman elecciones, y lo hacen con potencias racionales, el entendimiento, principalmente, el juicio o sensatez, la capacidad de comprensión, sin descartar incluso en cierto grado la intuición, prudencia, arte o incluso sabiduría. Puede excluirse de plano que deban emplear la ciencia, puesto que la retórica solo tiene las realidades posibles en su horizonte, no las inmóviles. Pero el juicio (*γνώμη*) o sensatez, como potencia racional distinta de ciencia, garantiza que las aseveraciones (*φάσεις*) no demostradas (*ἀναποδείκτοι*) sean no inferiores a las demostraciones (*ἀποδείξεις*).

Ahora bien, la cuestión que suscita esto es inmediata: si los oyentes juzgan acerca de lo que hay dificultad y no hay plena confianza, es decir, acerca de lo que hay duda y está sujeto a deliberación y ponderación, ¿por qué es esencial, y en eso tanto Platón como Aristóteles están en la misma línea, emocionar bien a los oyentes? ¿Por qué el oyente, ante el verdadero orador, es definido por su relación con las emociones? ¿Por qué

¹²¹ ὡς τῆς φύσεως αἰτίας οὐσης.

¹²² δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἥττον τῶν ἀποδείξεων· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὀρθῶς ὀρθῶς.

es imprescindible en la técnica retórica el conocimiento de las emociones y sin saber emocionar a los oyentes, con la emoción adecuada, en el grado preciso, no hay retórica?

Sobre esto no hay la menor duda: “de las creencias¹²³, técnicas” (τῶν πίστεων, ἔντεχνοι) son de tres clases y “las que disponen al oyente en cierta manera”¹²⁴ (*Rh.* 1356 a1-2; n.t.) es una de ellas. De las que proporcionan los oyentes, artísticas “cuando sean conducidos a una emoción por medio del discurso, pues estando tristes no damos a cambio los mismos juicios que estando alegres, o amando y odiando”¹²⁵ (*Rh.* 1356 a14-16; n. t.). La emoción del oyente, no hay duda de ello, interviene en el juicio. Pero, ¿no habría de ser la verdad aquello que juzgan los oyentes de un discurso retórico?

4.4. La verdad sobre el λόγος ἔντεχνος

Las causas que el técnico ha de manejar con método para hacer, en la medida posible, que los oyentes juzguen fiable un discurso -no en términos absolutos- son tres. Con relación a la verdad hay una de ellas, el *cuerpo del arte* nada menos, y es lo que el discurso retórico dice: el λόγος ἔντεχνος. Efectivamente, el discurso mismo, “por lo que muestra o parece ser mostrado”¹²⁶ (*Rh.* 1356 a3-4; n.t.), es la principal fuente de confianza para el juicio de los oyentes.

¹²³ Según DRAE, “creencia”: el “completo crédito que se presta a un hecho o noticia como seguro o cierto”. El arte retórica de Aristóteles produce la confianza en el oyente.

¹²⁴ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πως.

¹²⁵ ὅταν εἰς πάθος ὑπὸ τοῦ λόγου προαχθῶσιν: οὐ γὰρ ὁμοίως ἀποδίδομεν τὰς κρίσεις λυπούμενοι καὶ χαίροντες, ἢ φιλοῦντες καὶ μισοῦντες.

¹²⁶ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύνα.

Ahora bien, λόγος ἔντεχνος muestra a la consideración del oyente lo verdadero o aquello que tiene una estructura tal que presenta la apariencia de serlo. Aristóteles insiste en ese matiz cuando habla del discurso: los oyentes confían “cuando mostremos lo verdadero o lo que se le parece a partir las cosas creíbles en cada caso”¹²⁷ (*Rh.* 1356 a19-20; n.t.). Así que para distinguir las estructuras de los razonamientos de las aparentes y para proporcionar argumentos de cierta clase que hagan a los oyentes juzgar fiable un discurso, Aristóteles diseña un instrumento: el entimema y el entimema aparente, análogos respectivamente al silogismo y el silogismo aparente¹²⁸. Pero ni unos ni otros “constituyen ciencias acerca de cómo es algo determinado, sino ciertas facultades de proporcionar razones”¹²⁹ (*Rh.* 1356 a32; trad. Quintín Racionero). Esta afirmación también es expuesta al inicio de la *Retórica*: retórica y dialéctica no son “ninguna ciencia determinada”¹³⁰ (*Rh.* 1354 a3). Asimismo, ¿qué juicio o qué jurado podría deliberar sobre lo que es necesariamente verdad? ¿Cómo podría ser dirimida la verdad en un juicio por un jurado?

De este modo, la técnica retórica no tiene como objeto transmitir conocimiento a los oyentes, sino que estos juzguen fiables las razones de un discurso que habla de asuntos sujetos a deliberación, que están en duda y no son exactamente verdaderos. Y si un argumento es fiable y tiene, por tanto, valor retórico será, no tanto por ser verdadero, sino por “ser semejante a la verdad (τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ)” (*Rh.* 1355a15; n.t.), lo cual no significa que sea falso. De modo que el λόγος del λόγος ἔντεχνος tiene valor de fiabilidad, no de verdad, y por ese motivo, el oyente ha de discernir “lo fiable y lo que tiene

¹²⁷ ὅταν ἀληθὲς ἢ φαινόμενον δείξωμεν ἐκ τῶν περὶ ἕκαστα πιθανῶν.

¹²⁸ El entimema es análogo a la deducción y el ejemplo a la inducción.

¹²⁹ περὶ οὐδενὸς γὰρ ὠρισμένου οὐδετέρᾳ αὐτῶν ἐστὶν ἐπιστήμη πῶς ἔχει ἀλλὰ δυνάμεις τινὲς τοῦ πορίσαι λόγους.

¹³⁰ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφωρισμένης.

apariencia fiable (τό τε πιθανόν καὶ τὸ φαινόμενον ἰδεῖν πιθανόν)” (*Rh.* 1355b15-16; n. t.), no lo verdadero y lo que aparentemente lo es.

En *Tópicos* (100 b1-24), Aristóteles distingue claramente entre las demostraciones y razonamientos dialécticos basándose en las premisas a partir de las cuales están contruidos: mientras que las primeras arrancan de cosas verdaderas, las segundas, por el contrario, de enunciados “plausibles” o “corrientes de opinión” (ἔνδοξα), de acuerdo a la traducción de González Escudero (1998, p. 223):

Aristóteles llama *éndoxa* a las corrientes de opinión de lo cotidiano. No las denomina opiniones, ni “fama”, ni siquiera *alethès dóxai*, opiniones establecidas. Los *éndoxa* constituyen lo normal, lo que todo el mundo comparte en una sociedad, aquello en lo que se debe apoyar lo comunicable.

Por tanto, los razonamientos dialécticos están contruidos con opiniones admitidas por la mayoría cuyo contenido de verdad, sin ser verdadero, pero tampoco ciego o “irracional”, como apunta Candel (*Top.* 100 a20 n. 3), descansa en la adhesión a él por parte de un grupo más numeroso o renombrado. Y puesto que los entimemas retóricos son “razonamientos de cierto tipo”, como dice Burnyeat (1994, p. 30), “a *sullogismos* of a kind and a demonstration of a kind”¹³¹, análogos a los dialécticos, y ambos pueden proporcionarse empleando la misma facultad racional, sus conclusiones tampoco podrán ser más que, en el mejor de los casos, plausibles, útiles para la filosofía, porque con ellas “discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada caso” (*Top.* 101 a35). Pero el valor de verdad del λόγος ἔντεχνος es nada más, y nada menos, que “semejante a la verdad (τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ)” (*Rh.* 1355a15; n. t.), y el entendimiento y el juicio

¹³¹ Burnyeat pone también de manifiesto el error de definirlo como un *silogismo* y como un *silogismo incompleto*. Un entimema es “a deduction from which you cannot expect everything you would normally expect from a valid deductive argument. An excellent case for something is not a conclusive proof. It is *apodeixis tis*, which leaves room for objections”.

disciernen en ellos “lo creíble y lo que tiene apariencia creíble” (τό τε πιθανόν καὶ τὸ φαινόμενον ἰδεῖν πιθανόν)” (*Rh.* 1355b15-16; n. t.).

Lograr que el oyente juzgue fiable o de confianza es, pues, el objeto del λόγος ἔντεχνος y las causas proporcionadas por la técnica retórica, una “rama”, recordemos, de la dialéctica y la política, y un arte trascendental productivo, de la misma naturaleza que la poética.

4.5. La verdad del arte retórica y poética

La fiabilidad de un discurso no es algo absoluto, sino relativo a los oyentes que han de juzgar si es o no de confianza. Por esa razón, el oyente es el factor que rige la organización de los entimemas y de la totalidad del discurso por parte del artista, sirviendo de criterio incluso para clasificar los géneros que existen por aquellos jueces que juzgan asuntos pasados, los que tratan temas futuros, o los espectadores que juzgan la aptitud del orador para hablar en presente de lo bello y vergonzoso. Ahora bien, los entimemas y los entimemas aparentes tienen una estructura que Aristóteles pone de manifiesto, una estructura que no está dada en función de los oyentes, si bien son estos los que juzgan cuáles son de confianza.

Pero por medio del discurso, a través de las palabras que el artista suministra y organiza, también ha de disponerse al oyente de una cierta manera y hacer, en la medida de lo posible, que sea conducido hacia una emoción apropiada a cada caso, pues “estando tristes no damos a cambio los mismos juicios que estando alegres, o amando y odiando”¹³²

¹³² ὅταν εἰς πάθος ὑπὸ τοῦ λόγου προαχθῶσιν: οὐ γὰρ ὁμοίως ἀποδίδομεν τὰς κρίσεις λυπούμενοι καὶ χαίροντες, ἢ φιλοῦντες καὶ μισοῦντες

(*Rh.* 1356 a14-16; n. t.). Pues bien, precisamente en el empleo del discurso reside la diferencia entre el arte retórica y el arte poética, consideradas las dos como conocimientos de naturaleza productiva.

Efectivamente, el arte trágico produce “la imitación de una acción esforzada (μίμησις πράξεως σπουδαίας)”, que “a través de la compasión y el terror lleva a término la expurgación de tales pasiones”¹³³ (*Po.* 1449 b24-28; trad. Antonio López). Esto significa que no estamos ante una acción misma, sino ante la potencia para, entre otras cosas, apreciar y reproducir las cualidades de la acción y sanear las emociones. De igual modo, tampoco el discurso retórico nos coloca ante el principio de la acción, en una elección, ni es asimismo un “deliberar” (βουλεύω) llevado a cabo por el prudente, por ejemplo, sino un consejo deliberativo (συμβουλευτικός) sobre la acción conveniente que ha de disponernos ciertas emociones y presentarnos a quien habla con cierta manera de ser.

Ahora bien, la acción imitada y entrelazada en un μῦθος por el artista poético es realizada por unos caracteres (ἥθη) que toman elecciones derivadas del desarrollo de la acción y poseen pensamiento discursivo (διάνοια): “este consiste”, dice Aristóteles, “en saber decir lo que está implicado en la acción y está adaptado a ella”¹³⁴ (*Po.* 1450 b4-5; trad. Antonio López Eire). Dicho de otro modo, en una obra vemos el pensamiento discursivo cuando los caracteres “indican que algo es o no es, o en general, hacen alguna manifestación”¹³⁵ (*Po.* 1450 b11-12; trad. Antonio López Eire).

¹³³ “ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι’ ἀπαγγελίας, δι’ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν”

¹³⁴ “τοῦτο δὲ ἐστὶν τὸ λέγειν δύνασθαι τὰ ἐνόντα καὶ τὰ ἀρμόττοντα”

¹³⁵ διάνοια δὲ ἐν οἷς ἀποδεικνύουσιν τι ὥς ἔστιν ἢ ὥς οὐκ ἔστιν ἢ καθόλου τι ἀποφαίνονται.

Por tanto, el pensamiento discursivo (διάνοια) es una capacidad racional para ponderar las acciones que envuelve, por lo que hemos visto, el entendimiento, el juicio, la intuición, el arte, la prudencia, la sabiduría y la ciencia. Pues bien, el artista poético ha de mostrar la capacidad de esos personajes haciéndolos hablar “retóricamente” (ῥητορικῶς) (*Po.* 1450 b7) si desea que su obra “cative seductoramente el alma” (ψυχαγωγία), y sea “convigente” (πιθανόν) para los espectadores u oyentes¹³⁶, y consiga entonces el fin catárquico. Y tal es así que Aristóteles parece ordenar incluso a los oyentes de su didascalía que se remitan a los escritos sobre retórica con un imperativo, aunque también puede ser una recordación: “lo referente al pensamiento discursivo encuéntrase en los que tratan acerca de la retórica, pues eso es más propio de ese método”¹³⁷ (*Po.* 1456 a34-35; n. t.).

Por tanto, en los escritos retóricos, se encuentra lo que el creador poético necesita para suministrar el pensamiento (διάνοια) de los personajes o “disponer las emociones” (τὸ πάθη παρασκευάζειν). En efecto, “en las acciones (ἐν τοῖς πράγμασιν)” (*Po.* 1456 b2), en el modo en que están trabadas formando la trama y a través de su desarrollo dramático se suscita la piedad y temor que logra la catarsis del espectador.

Y es que, entre suscitar las emociones expresando el pensamiento por medio de palabras, es decir, de acuerdo al arte retórica, y hacerlo por medio de las acciones, de acuerdo al arte poética, “hay en verdad una gran diferencia”¹³⁸, señala Aristóteles:

¹³⁶ “Es menester, en efecto, que el argumento esté trabado de tal forma, que, aun sin verlos, el que escuche el acaecimiento de los hechos se estremezca y sienta compasión a raíz de los acontecimientos” (*Po.* 1453 b4-5; trad. Antonio López Eire); δεῖ γὰρ καὶ ἄνευ τοῦ ὁρᾶν οὕτω συνεστάναι τὸν μῦθον ὥστε τὸν ἀκούοντα τὰ πράγματα γινόμενα καὶ φρίττειν καὶ ἐλεεῖν ἐκ τῶν συμβαινόντων.

¹³⁷ τὰ μὲν οὖν περὶ τὴν διάνοιαν ἐν τοῖς περὶ ῥητορικῆς κείσθω τοῦτο γὰρ ἴδιον μᾶλλον ἐκείνης τῆς μεθόδου.

¹³⁸ πλὴν τοσοῦτον διαφέρει.

estos efectos deben manifestarse aquí sin explicación, mientras que los otros deben ser suscitados en el discurso retórico por el orador y deben ir produciéndose merced al discurso. Pues ¿cuál sería la función del hablante si su pensamiento se mostrara claro de la manera que fuera menester y no por obra del lenguaje? (trad. Antonio López Eire).

ὅτι τὰ μὲν δεῖ φαίνεσθαι ἄνευ διδασκαλίας, τὰ δὲ ἐν τῷ λόγῳ ὑπὸ τοῦ λέγοντος παρασκευάζεσθαι καὶ παρὰ τὸν λόγον γίγνεσθαι. τί γὰρ ἂν εἴη τοῦ λέγοντος ἔργον, εἰ φαίνοιτο ἢ δέοι καὶ μὴ διὰ τὸν λόγον; (*Po.* 1456 b5-8).

Mientras que el arte retórica expresa al entendimiento y juicio de los oyentes (o espectadores), por medio del discurso, el pensamiento reflexivo nos capacita para apreciar y compartir cualidades de la acción conveniente, justa o bella, y dispone a los oyentes emociones comunes y apropiadas para juzgar tales asuntos, el arte poético ofrece a la contemplación de los espectadores (u oyentes) una imitación de la acción que, por un lado, debe recoger el aspecto del pensamiento que aquella contiene, y por otro, debe ser capaz de llevar a los espectadores a la catarsis derivada de las acciones mismas.

En ambos casos estamos ante formas de conocimiento productivo, formas artísticas que producen obras seductoras para el oyente o espectador, en las que se muestra la capacidad humana para entender lo que es y la acción, y por medio de las cuales el πάθος, terrible y doloroso incluso, al que la acción o el discurso nos aboca de manera necesaria o verosímil, puede ser compartido. Pero estos productos artísticos ni son el inicio de la acción ni son modos de ser prácticos.

4.6. El πάθος pseudoartístico

Así pues, poner al oyente en una emoción apropiada al asunto que se juzga es un objetivo artístico prioritario, en función del cual el verdadero artista ha de organizar el discurso en su totalidad y debe proporcionar los argumentos adecuados. Y a suscitar en

los jueces una emoción, precisamente, se han dedicado por entero quienes “ahora hablan del arte”, comenta Aristóteles en referencia a Isócrates y su escuela¹³⁹.

La crítica que les dirige presenta dos partes. Por un lado, el filósofo critica que el entimema, es decir, el argumento de un discurso o las ideas que manifiesta, en sentido amplio, sea abandonado expresamente por Isócrates en favor del ritmo y la simetría¹⁴⁰. Es decir; estos que Aristóteles llama τεχνολογοῦντες hablan del poder del discurso, en la estela de Gorgias, y dicen de él que es “un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas” (DK 82.11.8), pero todo lo que cuentan lo refieren a las emociones, “asunto de los externos τῶν ἔξω τοῦ πράγματος)” (*Rh.* 1354 a 15-16; n. t.), y de lo entimemático, el “cuerpo de la seducción (σῶμα τῆς πίστεως)” (*Rh.* 1354a15; n. t.), no hablan nada. Pues bien, para suplir esa carencia Aristóteles posee una teoría del ἐνθύμημα en sentido estricto, razonamiento análogo al dialéctico.

Pero en otro sentido, Aristóteles, en la misma línea que Platón, sostiene que ni acerca del πάθος han sido capaces de hablar conforme a la técnica, mostrando la causa y señalando el método, sino que volcando en ellos sus esfuerzos solo lo han intentado (πειρᾶσθαι), manteniéndose en el nivel de éxito que da la costumbre. Lo que corresponde a la filosofía es mostrar qué es el πάθος, qué función desempeña en el conocimiento productivo del arte de la retórica y aplicarlo en el grado adecuado y cuando es oportuno.

¹³⁹ Aris. (*Rh.* 1356 a16-17): πρὸς ὃ καὶ μόνον πειρᾶσθαι φαμεν πραγματεύεσθαι τοὺς νῦν τεχνολογοῦντας. Véase el epígrafe 2.5.1 de esta investigación.

¹⁴⁰ Isoc. (*Evágoras*, 10): “aunque el estilo y las ideas (ἐνθυμήμασιν) sean felices, [los oradores] seducen (ψυχαγωγοῦσι) a sus oyentes con su buen ritmo y simetría”. (ὥστ’ ἂν καὶ τῇ λέξει καὶ τοῖς ἐνθυμήμασιν ἔχη κακῶς, ὅμως αὐταῖς ταῖς εὐρυθμίαις καὶ ταῖς συμμετρίαις ψυχαγωγοῦσι τοὺς ἀκούοντας) (trad. de Juan Manuel Guzmán).

4.7. El ser del πάθος

Una de las categorías o predicamentos del ser, uno de los términos sintáctico-semánticos con cuya combinación es posible predicar o enunciar lo que es el sujeto, la entidad, y sus modulaciones de acuerdo a la verdad es πάσχω: “padecer” (*Cat.* 2a). A través de la combinación (συμπλοκή) de las categorías o predicamentos podemos *decir* la infinita pluralidad del *ser* y *movimiento* de los seres, lo que convierte a las categorías en algo que no es verbal ni es real, sino en “cosas que se dicen, verbales en cuanto reales”, como señala Miguel Candel (1982, p. 30) en su Introducción a *Categorías*.

Pues bien, como categorías, en el “padecer (πάσχειν)”, así como en el “hacer (ποιεῖν)”¹⁴¹, se da “contrariedad” (ἐναντιότης) (*Cat.* 11 b1) y “el más y el menos” (τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον), como prueban, dice Aristóteles (*Cat.* 11b1-5), “gozar y dolerse” (ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι). Este esquema de relaciones contrarias y de graduación lo encontraremos aplicado en el libro II de la *Retórica*, dedicado a las emociones.

Pero las categorías no son una lista cerrada y sistemática, el número de las mismas no es fijo, y al margen de que πάσχω sea una de ellas, Aristóteles comprende el πάθος y πάθη también como una clase de “cualidad” (ποιότης):

¹⁴¹ Aristóteles, en *de Anima* (417 a1), menciona *En torno al hacer y el padecer*, lo que podría ser un escrito perdido dedicado expresamente a este asunto. En *Categorías*, “el filósofo no distingue como contrarios ambos predicados” (Garrocho 2015, p.251), pero, Corrales (2012, p. 73-4, n. 48), sí observa una relación “relativa” que se muestra en la “capacidad natural para hacer algo con facilidad o para no padecer nada (δύναμιν ἔχειν φυσικὴν τοῦ ποιῆσαι τι ῥαδίως ἢ μηδὲν πάσχειν)” del corredor o del sano o del enfermo (*Cat.* 9 a14-23) que, sin embargo, en *Sobre la generación y la corrupción* sí parece establecerse como “oposición”: “el padecer y producir no se genera al azar, sino que son de las cosas que son contrarias o se mantienen en oposición (οὐ τὸ τυχὸν πέφυκε πάσχειν καὶ ποιεῖν, ἀλλ’ ὅσα ἢ ἐναντία ἐστὶν ἢ ἐναντίωσιν ἔχει)”; Arist. (*GC.* 323 b29; n. t.)

en un sentido, *las cualidades en las cuales una cosa puede alterarse*, por ejemplo, lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, la pesadez y la ligereza, y todas las demás de este tipo (trad. Tomás Calvo) [Mantenemos la cursiva de la traducción].

πάθος λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὺ καὶ πικρὸν, καὶ βαρύτες καὶ κουφότες, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. (*Metaph.* 1022b15-22).

La definición puede ponerse en correspondencia con la distinción entre estado (ἔξις), estable y duradero, y la disposición (διάθεσις), efímero y pasajero, para generar las “cualidades afectivas”¹⁴² y “afecciones” esbozada en *Categorías* (9a26-9b19), donde Aristóteles aún no se refiere específicamente al alma y repite los mismos ejemplos:

Un tercer género de cualidad lo constituyen las cualidades afectivas y las afecciones: son tales, por ejemplo, la dulzura, la amargura, la acritud y todas las cosas del mismo género, como también el calor y el frío y la blancura y la negrura. (trad. Miguel Candel)

Τρίτον δὲ γένος ποιότητος παθητικαὶ καὶ πάθη. ἔστι δὲ τὰ τοιάδε οἷον γλυκύτης τε καὶ πικρότης καὶ στρυφνότης καὶ πάντα τὰ τούτοις συγγενῇ, ἔτι δὲ θερμότης καὶ ψυχρόνης καὶ λευκότης καὶ μελανία. (*Cat.* 9 a29-32).

Junto a estas “cualidades”, Aristóteles distingue específicamente:

las actividades y las alteraciones de tales cualidades, y de ellas especialmente, *las alteraciones y movimientos que producen daño*, y muy especialmente aquellos daños que producen sufrimiento. (trad. Tomás Calvo).

δὲ αἱ τούτων ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη. ἔτι τούτων μᾶλλον αἱ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις, καὶ μάλιστα αἱ λυπηραὶ βλάβαι. (*Metaph.* 1022 b17-18).

Con esto se refiere a las “afecciones” como “pasiones” o “emociones”, y de entre ellas, destaca por el uso cotidiano del término las que hacen sufrir.

En la intersección entre la cualidad y el hombre, Aristóteles distingue (*Cat.* 9 b34-10 a11) también las “cualidades afectivas” y las “afecciones” del alma: según las

¹⁴² La cualidad afectiva “es productora (ποιητικὴν) de una afección de los sentidos” o bien lo es por “originarse (γεγενῆσθαι) ellas a partir de una afección” (*Cat.* 9b6-12); las cualidades apuntan a una estabilidad y permanencia semejante a la que posee un estado (ἔξις), mientras que las afecciones son transitorias, efímeras, una disposición (διάθεσις).

primeras, colérico sería el estado que el hombre tiene de nacimiento o es ya permanente, mientras que en el segundo lo sería por una alteración sin duración, una disposición; por tanto, como una aflicción que produce en él la cólera y le hace enrojecer: “todo lo que se origina a partir de cosas que cesan rápidamente se llama afecciones”¹⁴³ (*Cat.* 9b33–10a10; trad. Miguel Candel). Además, también puede decirse en voz pasiva que ha sido afectado en algo, lo cual pone de manifiesto la conexión bidireccional entre la realidad del lenguaje y el lenguaje de la realidad.

En un sentido último, Aristóteles señala que “se denominan *πάθη* las grandes desgracias y los grandes sufrimientos”¹⁴⁴ (*Metaph.* 1022 b22), es decir, las que acontecen precisamente en el desenlace de la composición trágica: *πάθος* “es una acción destructora o dolorosa, como, por ejemplo, las muertes en escena, los dolores extremados, heridas y otros cuantos hechos similares”¹⁴⁵ (*Po.* 1452 b11-12; trad. Antonio López Eire).

En definitiva, ya sea como categoría propia o como una cualidad, de los seres en general o del alma, particularmente humana, que puede además encontrarse al finalizar la acción trágica, sería válido decir que *πάσχω*, *πάθος* y *πάθη* no son propiedades separables de la entidad, sino consustanciales a ella. En efecto, estos términos harían referencia en la teoría ontológica de Aristóteles a las “afecciones de las entidades sometidas a movimiento (*πάθη τῶν κινουμένων οὐσιῶν*)” (*Metaph.* 1020 b9; trad. Tomás Calvo), *afecciones* que equivalen a “todas las cosas de este tipo en las cuales se dice que sufren alteración los cuerpos de las cosas que cambian (*ὅσα τοιαῦτα, καθ’ ἃ λέγονται καὶ ἀλλοιοῦσθαι τὰ σώματα μεταβαλλόντων*)” (*Metaph.* 1020 b11-12; trad. Tomás Calvo), y

¹⁴³ ὅσα δὲ ἀπὸ ταχὺ καθισταμένων γίγνεται πάθη λέγεται.

¹⁴⁴ ἔτι τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν καὶ λυπηρῶν πάθη λέγεται.

¹⁴⁵ Πάθος δὲ ἐστὶ πρᾶξις φθαρτικὴ ἢ ὀδυνηρά, οἷον οἱ τε ἐν τῷ φανερῷ θάνατοι καὶ αἱ περιωδυνίαι καὶ τρώσεις καὶ ὅσα τοιαῦτα.

además esto “nos sobreviene sin participar de ninguno de los otros movimientos (συμβέβηκεν ἡμῖν οὐδεμῖας τῶν ἄλλων κινήσεων κοινωνοῦσιν)” (*Cat.* 15 a21; trad. Miguel Candel). Así pues, podemos entonces igualar lo que se traduce como “afecciones” y “alteraciones”, aquellos modos o mudas de la entidad que, precisamente por tener naturaleza no inmutable, son consustanciales a ella. Pero entonces, si las alteraciones son consustanciales a la entidad, y de entre ellas especialmente las de cuerpo y el alma, aunque el habla cotidiana destaque aquellas que son doloras y causan aflicción, como queda recogido oportunamente en las precisiones, dado que πάσχω admite contrarios, también las alteraciones serán placenteras. De ahí, concluimos, que pueda conducir a error pensar que πάσχω es “padecer” o “sufrir” y que nos parezca más ajustado a la doctrina aristotélica contar con la expresión “conmoverse” o “pasar”, cuando el contexto lo aconseje.

Este verbo español tiene una variedad semántica inmensa. Entre las sesenta y cuatro acepciones recogidas por la RAE, destacamos que significa “llevar, conducir de un lugar a otro” como 1ª acepción, “mudar, trasladar a otro lugar, situación o clase”, como 2ª, “sufrir” como 10ª, “sufrir, tolerar algo”, como 51ª, y “ocurrir, acontecer, suceder” como 52ª. Y derivado suyo es justamente “pasión”, nomenclatura habitual de πάθος junto con “afección”, “afecto”, y las anejas “paciente”, etc. Antes de optar por uno de ellos, quedémonos pues con el significado de “alteración” o de “alterarse” (ἀλλοιοῦσθαι/ἀλλοιόω).

4.8. El πάθος del alma

Lo que corresponde ahora, antes de indagar en aquello que el arte retórica establece acerca del oyente, es investigar el sentido específico de πάθος en el alma y el

hombre, siendo conscientes, como dice Fränkel (1962, p. 84), que “el hombre no es en modo alguno esencialmente el mismo en todas las edades y regiones”, sino el resultado de un “descubrimiento” griego, según la expresión de Snell (1975, p. 8), cuya existencia puede ser puesta en peligro por el abandono de la filosofía¹⁴⁶.

Así, los términos arcaicos que evolucionan y finalmente componen la idea de ser vivo u hombre tienen en su origen homérico un sentido completamente diferente, opuesto incluso: la ψυχή no es más que el aliento expirado en la muerte¹⁴⁷ y σῶμα es el cadáver exangüe¹⁴⁸. Precisamente el límite entre lo no vivo e inerte, inmóvil, y lo vivo y activo, en movimiento, es donde hay que colocar el problema del alma en Aristóteles. Su perspectiva es, pues, “estrictamente naturalista” (Tomás Calvo, 1978, p. 98) y no religiosa, como podría resultar de adoptar nuestros parámetros contemporáneos.¹⁴⁹

Y viene dada, podría decirse, por la necesidad que el técnico retórico tiene de una teoría del alma. En efecto, en el *Fedro*, Sócrates plantea múltiples veces la necesidad inexcusable de que el pensamiento de quien va a hablar o escribir conozca la verdad de aquello sobre lo que va a hablar, lo cual requiere la visión de las ideas mediante el ejercicio inseparable de la dialéctica, en primer lugar; esto es, una ontología y gnoseología, según nuestra nomenclatura actual. Pero lo que a continuación exige la

¹⁴⁶ Entre los estudios dedicados a la evolución de ψυχή y al *descubrimiento* del hombre en Grecia hay abundantes obras clásicas. Algunos nombres que pueden añadirse a los mencionados son Hans Georg Gadamer (1960), Albin Lesky (1966), James Redfield (1975) Jacqueline de Romilly (1984), etc.

¹⁴⁷ Hom. (*Il.* XVI.453): “y en cuanto lo abandone el aliento y la vida (αὐτὰρ ἐπὶν δὴ τὸν γε λίπη ψυχή τε καὶ αἰὼν)”. (trad. Emilio Crespo).

¹⁴⁸ Hom. (*Il.* III.23): “como el león se alegra al toparse con un gran cadáver (ὥς τε λέων ἐχάρη μεγάλῳ ἐπὶ σώματι κύρσας)”. (trad. Emilio Crespo).

¹⁴⁹ Bodéüs (2010, p.13): “La perspective où prend place le *DA* est donc celle, générale, de la `science (ou philosophie) naturelle’, qui considère, pour une part, les réalités inanimées sujettes au mouvement et, d’autre part, les réalités animées”.

técnica retórica es una teoría del alma que explique todo un programa de investigación: qué es, “si es por naturaleza una e idéntica” o si es múltiple, “a través de qué actúa y sobre qué, y qué es lo que padece y por efecto de quién” (*Phdr.* 271a).

Así es justamente como podemos contemplar el proyecto que Aristóteles, tras articular su “filosofía primera”, plantea en el tratado *Sobre el alma*: “a qué género pertenece y qué es el alma”, si sólo es potencia o posee una entelequia, “si es divisible o indivisible”, “si todas las almas son de la misma especie o no”, etc. (*de An.* 402 a23-402 b3; trad. Tomás Calvo). No puede ser de otro modo: la necesidad artística de conocer al oyente remite a la elaboración de una teoría del alma que, a su vez, debe estar comprendida en una doctrina sobre el ser, el hombre y la naturaleza.

En esa teoría del alma, es un problema ontológico de especial dificultad, reconoce Aristóteles, discernir adecuadamente πάθος:

Las afecciones del alma, por su parte, presentan además la dificultad de si todas ellas son también comunes al cuerpo que posee el alma o si, por el contrario, hay alguna que sea exclusiva del alma misma. Captar esto es, desde luego, necesario, pero nada fácil.

ἀπορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς χυψῆς, πότερον ἐστὶ πάντα κοινὰ καὶ τοῦ ἔχοντος ἢ ἔστι τι καὶ τῆς χυψῆς ἴδιον αὐτῆς. Τοῦτο γὰρ λαβεῖν μὲν ἀναγκαῖον, οὐ ῥάδιον δέ. (*de An.* 403 a2-5; trad. Tomás Calvo)

El problema es arrastrado desde las discusiones sobre la filosofía primera, puesto que el filósofo habla ahí en un doble sentido de πάθος, tanto en el de “alterarse los cuerpos de las cosas que cambian” (τὰ σώματα μεταβαλλόντων)” (*Metaph.* 1020 b12; n. t.), como “en el alma (κατὰ τὴν ψυχὴν)” (*Cat.* 9b34; trad. Miguel Candel). ¿Hay alteraciones solo del alma y entonces puede decirse que esta está separada, o las alteraciones son del cuerpo? ¿Qué relación hay entre alma y cuerpo? ¿Qué son para el alma τὰ πάθη, las llamadas “pasiones” o “emociones”? Si hay múltiples clases de alma ¿desempeñan el

mismo papel las pasiones, afecciones o emociones en todas? Estas cuestiones son preliminares y no puede abordarse la teoría del alma sin responderlas adecuadamente.

4.8.1. La relación cuerpo y alma: definiciones físicas y dialécticas

Determinar la conexión entre el cuerpo y el alma es necesario para aclarar si ambos aspectos están separados o si están unidos, así como la clase de unión que poseen, en caso de que lo estén. De este modo, Aristóteles examina “si hay algún acto o afección del alma que sea exclusivo de ella”¹⁵⁰ (*de An.* 403 a10-11; trad. Tomás Calvo), como podría ser razonar, conocer, pensar reflexivamente o, tal vez, poseer φαντασία, o “si ninguno le pertenece con exclusividad”¹⁵¹ (*de An.* 403 a11-12; trad. Tomás Calvo).

“En la mayoría de los casos”, dice Aristóteles, “se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo”¹⁵² (*de An.* 403 a6-7; trad. Tomás Calvo). El asunto es muy claro cuando hablamos de “las alteraciones del alma (τὰ πάθη τῆς ψυχῆς)” (*de An.* 403 a3; n. t.), cosas que son de alguna manera movimientos o entrañan cambios en la cualidad de algo, como ya hemos tenido oportunidad de ver. Efectivamente, el “ánimo” (θυμός), la “dulzura” o “suavidad” (πραότης), el “miedo” (φόβος), la “piedad” (ἔλεος), la “osadía” o la “audacia” (θάρσος), etc., muestran que “las emociones del alma se dan con el cuerpo”¹⁵³ (*de An.* 403 a16-17; n. t.) y, según Aristóteles: “el cuerpo, desde luego,

¹⁵⁰ εἰ μὲν οὖν ἔστι τι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον.

¹⁵¹ εἰ δὲ μὴθέν ἐστιν ἴδιον αὐτῆς.

¹⁵² τῶν μὲν πλείστων οὐθὲν ἄνεθ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν.

¹⁵³ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος.

resulta afectado conjuntamente en todos estos casos”¹⁵⁴ (*de An.* 403 a18-19; trad. Tomás Calvo).

En ese sentido, φαντασία es, como veremos con detalle en el epígrafe 4.8.5, también una alteración o movimiento del alma y, en general, Aristóteles no deja lugar a dudas acerca de si estas se dan junto con el cuerpo o no: “está claro que las afecciones son formas inherentes a la materia”¹⁵⁵ (*de An.* 403 a 25; trad. Tomás Calvo); o como dice Vicente Domínguez (2003, p. 663), ese λόγοι ἔνυλοί es “algo engastado, mezclado o envuelto inseparablemente en la materia”, o “formas o estructuras formales que se dan en la materia”, según explica Boeri (2010, p. XLVII).

Ahora bien, dado que las alteraciones o emociones del alma (τὰ πάθη τῆς ψυχῆς) son movimientos inherentes al cuerpo que alteran alguna cualidad del alma y le hacen padecer en cierto sentido placer o dolor, cabe entonces preguntarse, como hace Aristóteles, “si el alma se mueve”¹⁵⁶ (*de An.* 408 b1; trad. Tomás Calvo) en un doble sentido, tanto si es el cuerpo quien mueve al alma como si el alma es quien mueve al cuerpo, como podría pensarse cuando decimos, por ejemplo, que *el alma se encoge de tristeza o se inflama de ira*. Tal esquema dualista es negado por Aristóteles y no cabe en su teoría del alma; “afirmar que es el alma quien se irrita sería algo así como afirmar que es el alma la que teje o edifica”¹⁵⁷ (*de An.* 408 b13-14; trad. Tomás Calvo). Así pues, no hay posibilidad de atribuir a algo propio del alma las emociones de la misma manera que sería absurdo, dice el filósofo, atribuir el principio de la acción o la producción a otro distinto de uno mismo: “mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se

¹⁵⁴ ἄμα γὰρ τοῦτοις πάσχει τι τὸ σῶμα.

¹⁵⁵ δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοί εἰσιν.

¹⁵⁶ ἂν τις περὶ αὐτῆς ὥς κινουμένης.

¹⁵⁷ τὸ δὴ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον κἂν εἴ τις λέγει τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν.

compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma”¹⁵⁸ (*de An.* 408 b14-16; trad. Tomás Calvo).

El hombre es una unidad *hilemórfica* en la que el alma y el cuerpo, la forma que actualiza completamente la potencia y la materia en la que reside esa potencia, son algo engastado uno en el otro. Y en el esquema aristotélico no es propiamente el alma quien es alterada de ningún modo, ni cuando nos emocionamos, aprendemos o reflexionamos acerca de algo, sino, como traduce también Vicente Domínguez (2003, p. 663), “el ser humano *con* el alma”. El matiz que le añade la preposición “con” tiene un sentido muy importante porque aporta a la traducción el dativo con valor instrumental en el que está escrito τῇ ψυχῇ, de manera que viene a decir que “el alma es el medio, modo o instrumento que sirve para hacer alguna cosa (Dicc. RAE, sub voce *con*)” (Domínguez 2003, p. 663).

Por tanto, Aristóteles descarta totalmente que el movimiento se dé en el alma y aclara que lo que sucede es que “unas veces el movimiento termina en ella y otras se origina en ella”¹⁵⁹ (*de An.* 408 b 16; trad. Tomás Calvo), en el sentido de que llega hasta ella y empieza desde ella, de la misma manera en que una línea recta puede ser tangencial a una esfera en un punto en el que, sin embargo, no intersectan. En nuestra manera corriente de hablar, decimos que la escena de una película *nos llegó al alma* o que un discurso *le salió del alma* a alguien, no porque el movimiento exista en el alma, sino porque nosotros mismos somos conmovidos enteramente con el alma, pudiendo incluso cambiar nuestro juicio o nuestra conducta desde ese momento. En conclusión, como afirma Vicente Domínguez (2003, p 663):

¹⁵⁸ βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ.

¹⁵⁹ ὅτε μὲν μέχρι ἐκείνης, ὅτε δ’ ἀπ’ ἐκείνης.

No es posible que desde la *psyché* se produzca un *páthos* y, a la vez, necesariamente, no se manifieste en el cuerpo de la manera que sea; (...) para Aristóteles las *páthe* no son algo exclusivamente anímico (de la *psyché*), sino también somático (del *soma*).

Hechas estas apreciaciones, Aristóteles señala finalmente que discurrir o reflexionar (διανοεῖσθαι) y “amar u odiar” (φιλεῖν ἢ μισεῖν), son efectivamente alteraciones del alma en el sentido dicho, pero no afectan ni el “intuir” (τὸ νοεῖν), ni el “contemplar” (τὸ θεωρεῖν), porque “ello es inalterable (αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν)” (*de An.* 408 b25; n. t.). Ponderar, por ejemplo, la conveniencia de una acción no altera la intuición ni la ciencia que el alma es por excelencia, a juicio de Aristóteles, “sino del sujeto que lo posee en tanto que lo posee”¹⁶⁰ (*de An.* 408 b26-27; trad. Tomás Calvo). Así pues, el sujeto “en su conjunto (τοῦ κοινοῦ)”, es afectado con el envejecimiento, la embriaguez o la enfermedad, y, a medida que su organismo se ve afectado, también su memoria o las emociones que padece; pero, por el contrario, tal como traducimos recogiendo el sentido de posibilidad abierta del adverbio ἵσως cuando acompaña a un adjetivo indefinido neutro τι, “la intuición es algo acaso más divino e impasible (ὁ δὲ νοῦς ἵσως θεϊότερόν τι καὶ ἀπαθές ἔστιν)” (*de An.* 408 b29; n. t.).

Por último, las alteraciones o afecciones del alma como las emociones, en la medida en que no se dan sin el cuerpo y están engastadas en la materia, pueden abordarse teóricamente desde dos perspectivas inseparables. Por un lado, la perspectiva del que Aristóteles denomina “físico” (ὁ φυσικός), sería aquella que define las emociones desde el punto de vista del cuerpo, es decir, explicando los cambios en la materia (ύλη). Así, en cuanto a la ira, por ejemplo, “hablaría de la ebullición de la sangre o del elemento caliente alrededor del corazón”¹⁶¹ (*de An.* 403 a31-32; trad. Tomás Calvo). La perspectiva del “dialéctico” (ὁ διαλεκτικός), por su parte, conduciría a definir las emociones dando cuenta

¹⁶⁰ ἀλλὰ τοῦδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο, ἢ ἐκεῖνο ἔχει.

¹⁶¹ ὁ δὲ ζ' ἐστὶν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ.

“de la forma específica y de la definición (τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον)” (*de An.* 403 b1-2; trad. Tomás Calvo), y así de la ira, la misma emoción, el dialéctico “hablaría del deseo de venganza o de algo por el estilo (ὁ μὲν γὰρ ὁρεξιν ἀντιλυπήσεως ἢ τι τοιοῦτον)” (*de An.* 403 a30-31; trad. Tomás Calvo). Entre ambas, como sostiene Cairns (2015, p. 78) a propósito de los temblores provocados en los espectadores por la “contemplación” de la horrorosa mutilación que Edipo se ha infringido: “there is not disjunction, but a rather a fundamental continuity between emotions as physical experiences and emotional concepts as linguistic and cultural categories”. Tengámoslo en cuenta cuando analicemos las emociones en detalle: ni el materialismo ni el espiritualismo ni el dualismo son doctrinas que casen con la teoría aristotélica.

4.8.2. El género del alma

Brevemente, pues: “el alma es, en efecto, como el principio de los animales”¹⁶² (*de An.* 402 a6-7; trad. Tomás Calvo), lo que distingue los seres que tienen vida de los que no la tienen¹⁶³. Y como tal es la “entidad” (οὐσία), que explica, da razón o la “forma” específica (εἶδος), del movimiento y reposo que posee el ser en sí mismo, sin relación a otro¹⁶⁴. El cuerpo no puede ser la entidad, puesto que éste tiene “la función de sujeto, materia” (ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη) (*de An.* 412 a18-19; trad. Tomás Calvo) y, por ende, es la potencia que puede llegar a realizar la entidad. Además, el alma desarrolla el fin

¹⁶² ἐστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζῴων.

¹⁶³ Arist. (*de An.* 412 a13; trad. Tomás Calvo): “entre los cuerpos naturales los hay que tienen vida y los hay que no la tienen (τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωὴν τὰ δ’ οὐκ ἔχει)”.

¹⁶⁴ Movimiento y reposo han de entenderse en sentido amplio, pudiendo indicarse con ello, entre muchos otros, la generación, la nutrición, el deseo y la elección como principio de la acción, la sabiduría y la desaparición o la muerte.

completo de su actividad y es, por tanto, “entelequia” (ἐντελέχεια)¹⁶⁵. Así, Aristóteles sintetiza la definición del alma del siguiente modo:

si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado.

Εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἶν ἄν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ. (*de An.* 412a4-6; trad. Tomás Calvo).

Si un hacha, expone Aristóteles para aclarar el asunto, o un cuchillo decimos nosotros parafraseándole, tuvieran alma y pudieran moverse por sí mismos, cosa que solo la imaginación puede concebir y el arte hacer, su entidad sería “ser hacha” o “cortar”: la actividad que desempeña de acuerdo a su función más completa, mientras que la madera del mango y el hierro afilado serían la materia que potencialmente sirve para realizar tal actividad.

Ante la cuestión de si es posible separar la materia y la forma, poniendo el cuerpo a un lado y el alma a otro, Aristóteles afirma que, considerada como totalidad, al margen de las partes en que pueda ser dividida y con excepción del νοῦς y la potencia teórica, “es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo (ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος)”¹⁶⁶ (*de An.* 413a2-3; trad. Tomás Calvo). Por esta razón, es completamente cierto opinar que “el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo”¹⁶⁷ (*de An.* 414a19-20; trad. Tomás Calvo), y decir que “el compuesto de ambas es el ser animado (τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἔμψυχον)” (*de An.* 414 a17; trad. Tomás Calvo).

¹⁶⁵ Aris. (*de An.* 412 a19-22) “Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo (ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. ἡ δ’ οὐσία ἐντελέχεια)” (trad. Tomás Calvo).

¹⁶⁶ Bodéüs (1993, p. 14): “elle est rigoureusement indissociable du corps qu’elle anime”.

¹⁶⁷ μήτ’ ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμα τι ἡ ψυχὴ.

4.8.3. Las especies y la unidad de alma

Ahora bien, una vez ya sabemos qué es el alma, algo del género de la entidad, no cualidad u otras categorías, que constituye una entelequia, no una potencia, debemos estar en posición de distinguir lo múltiple, unas almas de otras; es decir, si es divisible en especies. En efecto, las plantas tienen en sí el principio de su movimiento y reposo, luego poseen, en sentido estricto, alma, pero no podemos diferenciar esta de la de otros animales y de la del ser humano en concreto. Luego es posible dar con una definición común a todas, el alma que poseen, pero el género de ser que comparten no hará posible separar o cribar según la especie (εἶδος).

El criterio a tener en cuenta para discernir las múltiples especies de alma, lo que da una forma *específica* van a ser las “potencias” o “facultades”: “llamamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva”¹⁶⁸ (*de An.* 414 a31-32; trad. Tomás Calvo). Puesto que en algunos animales se da una sola, en otros varias y todas en ciertos animales, el criterio para separar las especies son aquellas operaciones que el alma efectúa “de manera propia” (ιδίως), que hace de manera exclusiva y característica, e “indivisible (ἄτομον)” (*de An.* 414 b27; trad. Tomás Calvo), sin que pueda encontrarse en una división ulterior.

Esta caracterización de las especies en las que se descompone la unidad de un género de ser, la entelequia del alma, por lo propio e indivisible se basa en el presupuesto de que la totalidad está ordenada, jerarquizada, de acuerdo al principio de que “siempre en el término siguiente de la serie se encuentra potencialmente el anterior”¹⁶⁹ (*de An.* 414 b29; trad. Tomás Calvo). Así, el orden de los seres vivos presenta una escala igual al

¹⁶⁸ δυνάμεις δ' εἵπομεν θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικόν κατὰ τόπον, διανοητικόν.

¹⁶⁹ ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπὶ τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἀμψύχων.

orden de las figuras geométricas, que determina el que las especies estén jalonadas, en este caso de acuerdo a la facultad propia e indivisible, conteniendo la posterior a la anterior, pero no al revés¹⁷⁰. Por ejemplo, nutrirse es una facultad que toda alma realiza y es necesaria para percibir, pero percibir no es algo que todas las almas posean; por eso, esa facultad caracteriza a los seres que la tienen de manera propia e indivisible y los constituye como miembros de una especie: las plantas.

4.8.4. El viviente sensitivo: ζῷον αἰσθητικόν

Pues bien, aunque las plantas padecen ciertas influencias cualitativas como el frío o del calor, carecen completamente de las alteraciones de la sensación o percepción (αἴσθησις), la cual da lugar a un orden o especie distinto de animales. Esta sobreviene, según el filósofo, “cuando el sujeto es movido y padece” (*de An.* 416 b33-34); es, por tanto, lo que sucede al sujeto al ser movido y pasar a través suyo algo desemejante al órgano que siente o percibe, es decir, “padece”, pero que por medio de la actividad de la sensación o percepción pasa ser semejante.

En este sentido, aquellos seres, dice Aristóteles, que tienen sensación poseen también la sensación de placer y dolor, y junto con ello la facultad “desiderativa” (ὀρεκτικόν), que incluye “deseos” (ὄρεξις; n. t.), “ánimo” (θυμός; n. t.), principio de las emociones o pasiones, y “deseo racional”¹⁷¹ (βούλησις; n. t.), más, en algunos casos, la

¹⁷⁰ No hay pues separación posible entre las *partes del alma*, en contra de lo que puede desprenderse de la doctrina platónica, más que racionalmente. Véase Delcomminette (2011, p. 16): “ceux-ci ont commis l’erreur de considérer les parties de l’âme comme étant séparées (spatialmente) les unes des autres”.

¹⁷¹ Miguel Candel (2009, p. 190) acierta, pensamos, al presentar la “voluntad” como una clave de la teoría del alma de Agustín de Hipona para garantizar el libre arbitrio del hombre, así como el descargo de Dios en los actos malignos; es decir, la voluntad sería la sede del alma en la que descansa la responsabilidad de

“imaginación” (φαντασία) (*de An.* 414 b1-17; trad. Tomás Calvo). Y como en el caso previo, todos los animales que poseen estas facultades se nutren también, pero están en una escala diferente respecto de las plantas, puesto que poseen facultades que aquellas no tienen. Sin embargo, no todos los animales tienen el “pensamiento discursivo racional” (διανοητικός), facultad específica del ser humano que en sí contiene las anteriores.

En cualquier caso, los objetos percibidos con esta facultad son “exteriores (ἐξωθεν)” al sujeto e “individuales (καθ’ ἑκάστων)”, y se dividen en tres especies:

1. “proprios”, si son de un exclusivos de un sentido;
2. “comunes”, si no son específicos de uno sino compartidos por varios, como el movimiento, la inmovilidad, el número, la figura y el tamaño;
3. “sensibles por accidente”, cuando “el hijo de Diares” (o “la nieve”) es percibido como “blanco” y no como tal¹⁷², en cuyo caso no hay alteración propiamente (*de An.* 418 a8-22).

Especialmente significativo resultan los de primer grupo porque, dice Aristóteles, y el subrayado en nuestro, “cada sentido *discierne* acerca de este tipo de sensibles (ἐκάστη γε κρίνει περὶ τούτων)” (*de An.* 418 a14; trad. Tomás Calvo), y aunque no hay lugar a error sobre si vemos u oímos, sí lo hay acerca “de qué es o dónde está el objeto coloreado (τί τὸ κεχρωσμένον ἢ ποῦ)” (*de An.* 418 a16).

los actos humanos que le hacen ser concausa de su salvación. La βούλησις, en cambio, en Aristóteles alude a los deseos “nacidos del intelecto”, que pueden chocar con los apetitos nacidos de la sensación o de la imaginación, siendo todos relativos al ámbito pulsional, ὁρεξις. Con todo, mantenemos aquí la traducción y remitimos al interesado al artículo citado.

¹⁷² Bäck (2014, p. 107): “We see Diares then not *qua* Diares but *qua* colored. Moreover we are not acquainted with relational attributes, like being the son of Diares, via sense perception either”.

La visión, el oído, el olor, el gusto y el tacto son los cinco sentidos que Aristóteles contempla, ni uno más, en su teoría de la sensación, y el sentido es definido de este modo:

es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce, pero no en tanto que otro o de bronce.

ἡ μὲν αἰσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ἢ χρυσός ἢ χαλκός. (*de An.* 424 a17-21; trad. Tomás Calvo).

Asimismo, si bien la esencia de lo sensible y la esencia del sentido difieren, “el acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo”¹⁷³ (*de An.* 425 b26-27; trad. Tomás Calvo); es decir, lo oído y el sentido del oído son realidades diferentes, pero su actividad es idéntica, haciendo que, por ejemplo, el movimiento de lo que suena altere el oído y le haga oír, y que desaparezca, cuando el movimiento de lo que suena cesa.

Estos cinco sentidos, en los seres en que se dan todos, *distinguen o discernen*, independientemente unos de otros, las diferencias en lo sensible, y así la visión distingue lo blanco de lo negro. Pero entonces, razona Aristóteles, si discernimos las cualidades de los diversos sentidos y distinguimos lo negro de lo amargo, ha de haber también “algo” (τι) que percibe todas esas diferencias, lo cual es traducido por Tomás Calvo como “será que percibimos también sus diferencias por medio de alguna facultad” (τινὶ καὶ αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει) (*de An.* 426 b14). Ese “algo”, sigue el texto, “necesariamente percibe, pues se ocupa de las cualidades sensibles (ἀνάγνη δὴ αἰσθήσει, αἰσθητὰ γὰρ ἐστίν)” (*de An.* 426 b14-15; n.t). Y no puede ser carne, dice Aristóteles, ya que “habría de estar por fuerza en contacto con lo sensible para discernirlo”¹⁷⁴ (*de An.* 426 b16-17;

¹⁷³ ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία.

¹⁷⁴ ἀνάγκη γὰρ ἂν ἦν ἀπτόμενον αὐτὸ κρίνειν τὸ κρῖνον.

trad. Tomás Calvo). Por tanto, ese “algo” percibe o siente y no es uno de los cinco sentidos, ni es contiguo a lo sensible. La delimitación de este “algo” continúa con la observación de que, cualidades de sentidos diversos, como lo dulce y lo blanco, “es necesario que sean ambas manifiestan a algo (δεῖ ἐνὶ τινὶ ἄμφω δῆλα εἶναι)” (*de An.* 426 b18-19; n. t.). Y, concluye el razonamiento de Aristóteles, puesto que *algo* enuncia las distintas cualidades, “lo enuncia, pues, la misma facultad (λέγει ἅρα τὸ αὐτό)” (*de An.* 426 b21), y como tal cosa, además, enuncia, entonces “también intelige y percibe (νοεῖ καὶ αἰσθάνεται)” (*de An.* 426 b22; trad. Tomás Calvo).

La introducción del término “facultad”, sin embargo, pensamos que es problemática, puesto que las facultades del alma han sido enumeradas anteriormente y es dudoso que sea una de ellas. Además, el texto ha mantenido una deliberada indeterminación mediante el uso del pronombre *τι* que desaparece vertiendo “facultad”. Sabemos que la actividad de los cinco sentidos consiste en percibir las cualidades sensibles, recibiendo la forma sin la materia, y en distinguir, en el gusto, por ejemplo, las diferencias entre ellas: así, lo amargo de lo dulce. Además, al margen de los cinco sentidos, *algo* percibe también las cualidades sensibles en su conjunto y distingue las de unos sentidos de las de otros, sin ser contiguo a las cualidades sensibles. Esta podría ser la función del αἴσθησιν κοινήν nombrado en *de Anima* (425 a27), puesto que el concepto puede significar la capacidad para unificar los diversos sensibles activados por los sentidos, así como una parte del alma que incluye sensación e imaginación, lo cual va a ser analizado por Aristóteles a continuación (427a17-429a10), junto con algunas funciones sobre la memoria y el sueño¹⁷⁵. Pero, de ser el sentido común lo que designa

¹⁷⁵ Sin embargo, y como afirma Vigo (2017, p. 424), “no es completamente seguro (...) que en *de Anima* Aristóteles tenga en vista una facultad independiente y diferente de los cinco sentidos, y hay intérpretes

ese *algo*, sería lo mismo que *enuncia* las cualidades y, con ello, “piensa y percibe” (νοεῖ καὶ αἰσθάνεται), actividades todas que exceden, según nuestra interpretación, la del sentido común, así como el ámbito animal al que pertenece la αἴσθησις. Si hubiera que lanzar una hipótesis, diríamos que el análisis de la sensación común se efectúa en función del animal racional, cuyas facultades contienen las de la percepción, y el conjunto del texto que habla acerca de algo que percibe, enuncia y piensa, preludia exposiciones posteriores¹⁷⁶.

De cualquier modo, las diferencias entre percepciones o sensaciones de los cinco sentidos son juzgadas desde cada una de ellas, pero a la vez en conjunto desde *algo* que combina la percepción y el pensamiento, y además enuncia las diferencias, incluso las contrarias. Haciendo tal cosa, juzgando por ejemplo que “esto es blanco ahora”, ese *algo* discrimina simultáneamente con el pensamiento lo contrario, que no es negro, “luego es indivisible y discierne en un tiempo indivisible”¹⁷⁷ (*de An.* 426 b28-29; trad. Tomás Calvo): ni tiene partes, ni está sujeta al antes y el después cronológico, de modo que siendo del sujeto no cambia. Aunque esto tampoco cabe pensarlo de manera unívoca, sino sirviéndose del ejemplo del límite: si lo pensamos como uno, juzgamos simultáneamente cualidades contrarias, y si lo pensamos como el límite que parte en dos, las distinguimos separadamente en cierto modo.

modernos que han rechazado enérgicamente dicha interpretación, que es tradicional”. En ese sentido, véase Gregoric (2007).

¹⁷⁶ En apoyo de esta hipótesis está el que, tras concluir el estudio de lo sensitivo, Aristóteles inicia el análisis del alma racional y la imaginación poniendo de manifiesto la cercanía de νοεῖν y φρονεῖν con αἰσθάνομαι.

¹⁷⁷ ὥστε ἀχώριστον καὶ ἐν ἀχωρίστῳ χρόνῳ.

4.8.5. El movimiento de φαντασία

Tras culminar lo que ha de decir sobre el principio del animal sensitivo (ζῷον αἰσθητικόν) (*de An.* 427 a15), Aristóteles inicia un discurso sobre la fantasía o imaginación (φαντασία), que nos introduce en la tercera especie de alma, la racional. Sin embargo, la fantasía no es una facultad propia de esta ni algo indivisible, puesto que animales que no poseen el pensamiento discursivo también la tienen. Estamos, pues, ante una actividad del alma que requiere un análisis especial, como el mismo Aristóteles ha anunciado anteriormente¹⁷⁸. Ahora bien, interesa destacar lo siguiente: la unidad del alma se basa en el principio de que la potencia mayor contiene a las inferiores, luego el pensamiento discursivo racional y sus modos -ciencia, prudencia, intuición etc., culminación del todo anímico- requieren necesariamente para actuar de esta facultad de la imaginación. Así que, si hay pensamiento recto y verdadero, no ya desviado y equivocado, de acuerdo a la teoría del alma de Aristóteles, es porque unido a él como condición previa de posibilidad hay φαντασία.

Para demostrar la existencia y funciones de esta alteración (πάθος), el razonamiento que Aristóteles sigue es inequívocamente dialéctico, puesto que opera negando las sucesivas posiciones que encuentra a su paso, hasta el punto de que puede decirse con Amélie Rorty (1996, p. 18): “we know more about what phantasia is not, than what it is”. Pero la negación se realiza, de acuerdo a la directriz platónica, buscando la auténtica articulación de las facultades que constituyen las múltiples especies del alma.

En efecto, lo primero que Aristóteles niega es que percibir sensiblemente (τὸ αἰσθάνεσθαι) y ponderar o pensar reflexivamente (τὸ φρονεῖν) son lo mismo, aunque

¹⁷⁸ Arist. (*de An.* 414 b15-17; trad. Tomás Calvo): “aquellos vivientes que poseen tacto poseen también deseo. Por lo que se refiere a si poseen además imaginación, no está claro y más adelante se analizará”

ambas facultades distinguen y conocen algo de lo que es (*de. An.* 427 b6-7). Para demostrar que no son iguales emplea dos argumentos:

1. El distinto valor de verdad de la percepción, “es siempre verdadera”, y la reflexión, “puede ser también falso”, por un lado.
2. La extensión a “todos los animales” de la primera, frente a la restricción de la segunda, “no se da en ningún animal que no esté dotado además de razón” (*de An.* 427 b7-14; trad. Tomás Calvo).

Una vez fracturada la identidad, se abre un espacio intermedio, precisamente para φαντασία, entre la percepción, que aporta las formas sensibles, y la υπόληψις¹⁷⁹, el modo de pensamiento que recoge lo inferior y sostiene, como *modos* suyos, la ciencia (ἐπιστήμη), la opinión (δόξα), la prudencia (φρόνησις) y sus contrarios. Así, dice Aristóteles:

La imaginación es, a su vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento. Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin esta no es posible la actividad de enjuiciar. Es evidente, sin embargo, que la imaginación no consiste ni en entender ni en enjuiciar. (trad. Tomás Calvo).

Φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὕτη τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν υπόληψις. ὅτι δ’ οὐκ ἔστιν ἡ αὐτὴ νόησις καὶ υπόληψις, φανερόν (*de An.* 427 b14-17).

El criterio que permite discriminar la φαντασία de la υπόληψις tiene que ver con τὸ πάθος: “la afección depende de nosotros, cuando se quiere (τὸ πάθος ἐφ’ ἡμῖν ἐστίν, ὅταν βουλώμεθα)” (*de An.* 427 b17-18; n. t.), somos nosotros en quienes sucede y a

¹⁷⁹ ὑπολαμβάνω es un verbo polisémico que significa, según LSJ, “take up by getting under, support, take up what is said, interpret or understand it in a certain way; receive and protect; take up a notion, assume, suppose”. Aunque aquí está referido a una actividad intelectual, del pensamiento, ha de tenerse en cuenta el papel que tiene en el ascenso demostrativo que Aristóteles lleva siguiendo desde la nutrición y la percepción hasta culminar en el pensamiento puro.

nosotros a quienes produce sus efectos, de modo que “podemos imaginar a voluntad”, como traduce Tomás Calvo, mientras que cuando se opina, eso “no depende de nosotros (οὐκ ἐφ’ ἡμῖν), sino que “es necesario o equivocarse o la verdad (ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν)¹⁸⁰ (*de An.* 427 b20-21). Además, en el primer caso “nos quedamos del mismo modo (ὡσαύτως ἔχομεν) (*de An.* 427 b23; n. t.) si contemplamos en pintura escenas terribles, mientras que “al punto y a la par sufrimos de la impresión y lo mismo (εὐθὺς συμπάσχομεν) (*de An.* 427 b22; trad. Tomás Calvo), o somos conmovidos directamente por el temor cuando estamos opinando de algo temible.

De este modo, la imaginación no está sujeta a la verdad ni a la falsedad, como la opinión, luego ni es verdadera ni falsa por principio, ni nos produce el horror que causa la opinión, dado que esta está referida a la verdad y la falsedad. Aristóteles dice que nos deja “de igual modo” (ὡσαύτως) contemplar pinturas de escenas terribles para acentuar el contraste con las emociones que nos causa pensar en escenas horribles de verdad, pero eso no debe tomarse literalmente, como si las pinturas nos dejaran impasibles. Efectivamente la imaginación es una afección (τὸ πάθος) y si las pinturas de escenas terribles no nos causan el espanto de las imágenes que pensamos son verdaderas es porque, como dice Aristóteles:

cosas que en sí mismas vemos con desagrado, sus imágenes realizadas con máxima exactitud las contemplamos gozosos, como ocurre, por ejemplo, con las formas de los animales más repulsivos o con cadáveres.

ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὁρῶμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἡκριβωμένας χαίρομεν θεωροῦντες, οἷον θηρίων τε μορφὰς τῶν ἀτιμοτάτων καὶ νεκρῶν (*Po.* 1448 b10-13; Trad. Antonio López Eire).

¹⁸⁰ Boeri (2010, p. 134, n. 316): “Lo que determina la verdad o falsedad del juicio es la cosa o estado de cosas que, como tal, es siempre extramental.; la verdad o falsedad de un juicio, por tanto, no depende de un cierto estado spicológico privado, sino de un cierto estado de cosas que es ‘objetivo’”.

Así pues, la separación entre φαντασία e ὑπόληψις nos muestra una distinción que Aristóteles domina claramente. La pintura de un cadáver produce en quien la contempla emociones incomparables a las que produce pensar en un cadáver de verdad. El gozo por la exactitud con que está reproducido o imitado un cadáver en una pintura, cuando se piensa en uno de verdad, es espanto y terror¹⁸¹. La imagen de una obra de arte y la imagen de verdad son inmensurables y producen en el espectador o en quien ha de juzgar emociones dispares¹⁸².

Una vez negada la identidad entre φαντασία e ὑπόληψις, todo lo que Aristóteles afirma de φαντασία es como una conjetura o hipótesis condicional, cuyas opciones racionales van a ser canceladas dialécticamente. Efectivamente, dice Aristóteles:

Si la imaginación es aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen -exclusión hecha de todo uso metafórico de la palabra- ha de ser una de aquellas potencias o disposiciones, por medio de las cuales discernimos y nos situamos ya en la verdad ya en el error. Y estas son sentido, opinión, intelecto y ciencia.

Εἰ δὴ ἔστιν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίνεσθαι καὶ μὴ εἶ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν, ἄρα μία τις ἔστι τούτων δύναμις ἢ ἕξις καθ' ἧς κρίνομεν καὶ

¹⁸¹ Homero (*Il.* XXII.396-404; trad. Emilio Crespo): “Le taladró por detrás los tendones de ambos pies / desde el tobillo al talón, enhebró correas de bovina piel / que ató a la caja del carro y dejó que la cabeza arrastrara. / Montó en la caja del carro, recogió la ilustre armadura, / los fustigó para arrearlos, y los dos grados echaron a volar. / Gran polvareda se levantó del cadáver arrastrado; los cabellos / oscuros se esparcían, y la cabeza entera en el polvo / yacía, antes encantadora. Zeus entonces a sus enemigos / había concedido que lo ultrajaran en su propia patria”.

¹⁸² La mimesis trágica no sólo produce placer en quien la contempla, sino que los hechos disponen también en el espectador piedad y terror hasta finalmente llevarle a la catarsis. La teoría de Aristóteles no admite, pues, el dualismo placer / dolor, sino que se conduce por medio de mayores matices. Ver González Escudero (2002, p. 140). En un sentido, pensamos, similar, Cairns (2015, p. 89-90) distingue entre la emoción de los espectadores (“external audiences”) y la que padecen en la trama narrativa los personajes o el coro (“internal viewer”): “characters in a drama or a narrative can be afraid, shiver, or shudder, and an audience may do so along with them—this is perhaps an element in the passage from Plato’s *Ion*, considered above. But this is not the type of response that is considered characteristic of poetic audiences: When *phrike* appears as an aesthetic emotion, it is typically an observer’s response, not a vicarious first person one”.

ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα; τοιαῦται δ' εἰσὶν αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη, νοῦς (*de An.* 428 a1-5; trad. Tomás Calvo).

Entre lo afirmado antes, cuando negó que la φαντασία haya de juzgarse de acuerdo a lo verdadero y lo erróneo, y lo que dice aquí no hay ninguna contradicción: φαντασία, efectivamente, “depende de nosotros”. La oración condicional es una hipótesis dialéctica que va a probar, precisamente, que φάντασμα no es ninguna de las facultades *críticas* que discernen la verdad o el error. Con todo, el razonamiento no va a cancelar la premisa: ciertamente “φαντασία es aquello en virtud de lo que se origina en nosotros φάντασμα”.

Ahora bien, interpreta “imagen” por φάντασμα es un concepto demasiado restrictivo para, dado que sonidos, olores, tactos, sabores, es decir, los sensibles propios que no son los de la visión, así como los movimientos, la inmovilidad, el número, la figura, el tamaño, los sensibles comunes y los accidentes pueden ser originados en nosotros en función de la φαντασία, y ya no de la percepción con la que, sin duda, está relacionada¹⁸³. Ciertamente, la visión desempeña una función cognitiva primordial y más importante que otras, ya que nos permite distinguir diferencias y el movimiento con precisión, pero no la única. Además, tampoco debe confundirse φάντασμα con αἴσθημα, lo percibido, siempre o casi siempre de verdad, ni con εἶδωλα, las imágenes falsas por irreales: τὰ φάντασμα, como producto de φαντασία, no es por principio ni verdadero ni

¹⁸³ Schofield (1979, p. 119): “I hold that it is a mistake to interpret *phantasma* at 428 a1 as meaning “mental image”. “Image” is not the root meaning of the word, nor it is a very frequent meaning in Plato”. En ese sentido, Boeri (2010, p. 134, n. 316) traduce φαντασίαι por “representaciones imaginativas”. Bodéüs (2010, p. 215) traduce “la représentation”, una línea preferible a la establecida por Hobbes según Labarrière (2003, p. 15), quien distingue la naturaleza de la φαντασία, “un certain mouvement en vertu duquel un φάντασμα se produit”, de la causa u origen en el órgano sensorial, “un mouvement qui se produit sous l’effet de la sensation en acte” (Labarrière (2003, p. 24) para separar de la sensación su producto.

erróneo, depende de nosotros y no de lo verdadero ni de lo externo o particular como lo que es sentido.

Efectivamente, Aristóteles continúa su serie de negaciones, φαντασία no es αἴσθησις (*de An.* 428 a6): no es una potencia ni una actividad¹⁸⁴, no es algo disponible siempre, no la tienen todos los animales, no es siempre verdadera ni se da cuando está clara la percepción¹⁸⁵; por contra, “incluso con los ojos cerrados aparecen visiones”¹⁸⁶ (*de An.* 428 a16; trad. Tomás Calvo).

Tampoco puede ser ninguno de los estados o potencias del alma unidas a la verdad, ni la ciencia (ἐπιστήμη) ni el pensamiento reflexivo (νοῦς), puesto que, podría haber dicho Aristóteles, “depende de nosotros” (ἐφ’ ἡμῖν) y no está sujeta a ella, pero en vez de eso dice “también puede ser falsa (ἔστι γὰρ φαντασία καὶ ψευδής)” (*de An.* 428 a18; trad. Tomás Calvo).

Descartados los tres primeros modos de ὑπόληψις con las que φαντασία puede ser identificada, queda examinar si puede ser δόξα, algo que ya ha negado anteriormente. Sin embargo, Aristóteles nuevamente vuelve sobre ello, probando así que se enfrenta a una posición muy plausible, sostenida en el *Timeo*, el *Sofista* y el *Filebo*, según Tomás Calvo (1978, n. 71, p. 227), cuya negación requiere una argumentación detallada.

Los dos criterios que distinguen la “opinión” y prueban que φαντασία no lo es son πίστις, la confianza o creencia que acompaña el estado de opinión, y el discurso o

¹⁸⁴ No existe ni la potencia ni el acto en los sueños. Esto demostraría la conexión del sueño y la φαντασία.

¹⁸⁵ Arist. (*de An.* 428 b12): “las imágenes son en su mayoría falsas (αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς) (trad. Tomás Calvo); “las que nacen de fantasía, la mayoría son falsas” podría añadirse.

¹⁸⁶ Φαίνεται καὶ μύουσιν ὄράματα.

palabra, λόγος, que implica haber sido persuadido¹⁸⁷. Pues bien, ninguno de los dos, ni la confianza ni la palabra que la entraña necesariamente, se dan en las bestias y de estas, algunas, reconoce Aristóteles, pueden tener φαντασία, mas ninguna tiene ni confianza ni palabra. Luego φαντασία no es tampoco δόξα¹⁸⁸, y en tal caso, todas las definiciones de φαντασία en términos de “opinión” son erróneas. Falso es decir, por tanto, que φαίνεσθαι, y adviértase la voz medio-pasiva en este uso del verbo, “sería opinar lo que es percibido, no accidentalmente” (*de An.* 428 b1-2; n. t.), donde la opinión ha de decir con verdad lo que la percepción, siempre verdadera, percibe.

Pero entonces, si hay un espacio intermedio entre αἴσθησις e ὑπόληψις definido en términos independientes, no reducible ni siquiera a la “opinión”, esto obligaría a rectificar aquellas teorías acerca de la “opinión” que tienen justamente aplicación en la retórica o la poética y no han contado en su análisis de la verdad y error, en su análisis de las emociones que causan en los espectadores, en la confianza y el discurso, con la teoría de la φαντασία aquí presentada.

La prueba definitiva para descartar la definición de φαντασία en términos de “opinión” y demostrar que estamos ante algo distinto la aportan aquellos casos en los que “se imagina con al menos error (φαίνεται δέ γε καὶ ψευδῇ)” (*de An.* 428 b1; n. t.), como “el sol de un pie de diámetro”, y “el pensamiento lo toma con verdad (ἄμα ὑπόπτην

¹⁸⁷ El razonamiento es silogístico: “toda opinión implica la confianza, la confianza ser persuadido, la persuasión implica el discurso” Arist. (*de An.* 428 a22-23; n. t.).

¹⁸⁸ Los cuatro criterios que Aristóteles presenta para distinguirla de “opinión” son: primero, que “no depende de nosotros”, sino de la verdad o el error; segundo, que conmociona al hacer pensar algo, por ejemplo, horrible de verdad; tercero, que implica confianza; y por último, que implica palabra. En conjunto podemos inferir que el fenómeno que se ajusta a esta caracterización es el de los discursos retóricos. Esto no significa que φαντασία no tenga absolutamente nada que ver con la retórica ni que la opinión se identifique sin más con la retórica: prueba que existe un modo del inteligir propio de humanos, la opinión, que no corresponde con la φαντασία.

ἀληθῆ)” (*de An.* 428 b2; n. t.), “se está seguro aquel (πιστεύεται)” (428 b3; n. t.) “de que es mayor que el orbe habitado (δ’ εἶναι μείζων τῆς οἰκουμένης)” (428 b3; n. t.). En este caso, o bien la opinión se mantiene, y entonces es “verdadera y falsa a la vez”, lo cual es imposible, puesto que únicamente la opinión verdadera sobre un hecho se torna falsa cuando el hecho cambia sin darse uno cuenta, o bien, se abandona la opinión verdadera sin que el hecho haya cambiado ni la seguridad de que el sol sea mayor, pero dado que lo percibido no puede ser más que verdadero¹⁸⁹, no queda otra que atribuir el “error”, si así puede llamarse, a un tercero: la φαντασία.

La refutación dialéctica prueba lo contrario de lo que había colocado como premisa y la suposición entonces con la que lo iniciaba debe ser cancelada. Efectivamente, la φαντασία no es “sentido”, ni “ciencia”, ni “pensamiento reflexivo”, ni “opinión”. De hecho, la demostración de que no es opinión obliga a reconsiderar, creemos, las relaciones establecidas anteriormente entre φαντασία y δόξα, como hemos señalado, lo que obliga a remozar los límites para abrir un espacio intermedio para la φαντασία cuya existencia acaba de ser reconocida. Pero, ¿sabemos qué es? ¿Sabemos decir positivamente qué es? No, hasta ahora Aristóteles ha negado qué es, pero todavía no ha afirmado nada a propósito de ella. Y eso es lo que va a hacer a continuación, como colofón a una explicación (*de An.* 429 a1; n.t.): “sería un movimiento que se origina por la percepción en acto” (ἡ φαντασία ἂν αἶν κίνεσις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ’ ἐνέργειαν γιγνομένη).

¹⁸⁹ Tomás Calvo traduce φαίνεται δέ γε καὶ ψευδῆ por “ciertos objetos sensibles presentan una imagen falsa a los sentidos” (*de An.* 428 b1). Sin embargo, introducir en la explicación los “objetos sensibles” y “sentidos” es innecesario y da pie a interpretar que los sentidos son engañados, lo cual es falso: los sentidos perciben con verdad. Aristóteles habla de la generación del φάντασμα con un ejemplo donde no hay lugar a engaño (ἀπάτη) posible: “el sol de un pie de diámetro”. El sujeto percibe con verdad, la opinión (de que es mayor que el mundo habitado) es verdad. ¿Dónde puede estar entonces el error, si es que puede llamarse así?

Ese movimiento, o “alteración” (πάθος), tal como lo define también Aristóteles (*Mem.* 449 b28, n.t), no es una potencia ni una actividad, pero eso que se mueve tiene relación con la actividad de los sentidos. Esto significa, no que los sentidos transmiten de manera contigua y simultánea su movimiento a φαντασία, sino que, como resultado de la actividad de los sentidos (αἴσθημα), hay un movimiento dependiente de nosotros en el que se genera un φάντασμα, un movimiento que no se da sin sensaciones ni las cosas sentidas, individuales y externas, pero que resulta completamente independiente de las mismas: φάντασμα no es un αἴσθημα. Tal y como es definido en otra parte, τὸ φάντασμα “es una alteración del sentido común”¹⁹⁰ (*Mem.* 450 a11-12; n. t.), pero no un sentido ni una sensación.

Pues bien, dice Aristóteles acerca de este movimiento: “el ser que lo posea podrá hacer y padecer mucho” (πολλὰ κατ’ αὐτὴν καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ ἔχον)” (*de An.* 428 b16-17; n. t.). En el *Fedro* (271a), Sócrates había establecido que era necesario conocer “con toda exactitud el alma”¹⁹¹, para lo cual, en primer lugar, había que demostrar si es una o si es múltiple. Aristóteles ha hecho eso ya y ha quedado probado en qué sentido es una y cuáles son las especies del alma. Pero, en segundo lugar, Sócrates establecía que había que indicar “conforme a su natural, a través de qué actúa (ποιεῖν) y sobre qué, y qué es lo que padece (παθεῖν) y por efecto de quién”¹⁹². Esta empieza a ser la respuesta de Aristóteles: poseyendo la φαντασία se hacen y padecen muchas cosas.

Para cerrar su explicación acerca de este movimiento, aún debe exponerse la razón de la verdad y el error que puede atribuirse a la φαντασία por relación a αἴσθησις. La percepción de los llamados sensibles propios es siempre verdadera, en su práctica

¹⁹⁰ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν.

¹⁹¹ πάση ἀκριβείᾳ γράψει τε καὶ ποιήσει ψυχὴν ἰδεῖν.

¹⁹² ὅτῳ τί ποιεῖν ἢ παθεῖν ὑπὸ τοῦ πέφυκεν.

totalidad. Pero en un grado de mayor precisión, al ampliar la percepción de los sensibles propios a sus cualidades, cabe errar no tanto en si es negro o blanco, pero sí en lo que eso negro o blanco *es*. Y si cabe el error en lo que son las cualidades, en el movimiento, el reposo, o el tamaño, la figura o el número, aquellos que constituyen los sensibles comunes, el margen en el que cabe “engañarse” (ἀπατηθῆναι) en la percepción es mayor aún. En relación con esto, el movimiento originado por la actividad de las sensaciones será de tres clases: el primero, verdadero, cuando la sensación esté presente y los otros casos podrían estar equivocados, si así puede decirse, tanto si la sensación está como si no está presente, pero de manera muy especial cuando el objeto está a mucha distancia del sujeto y encima en movimiento. Un ejemplo de esta clase de movimiento que está a enorme distancia¹⁹³ y cuyo tamaño puede “llevar a error” es precisamente el sol (lo cual supone avanzados conocimientos de astronomía, geometría y física).

Pero entonces, tal como ha sido presentada, la φαντασία no tiene nada que ver un “engaño” de los sentidos, como sí sucedería de hacerse pasar una bestia de carga por un corcel de guerra, según el ejemplo sugerido por Sócrates en el *Fedro* para probar la necesidad del conocimiento para hablar y escribir. Tampoco tiene exactamente que ver esta φαντασία con la capacidad para *reproducir* o *representar* cosas vistas o sentidas anteriormente, aunque no exista sin la sensación, los sentidos y los diferentes sensibles, puesto que hay φαντασία incluso cuando, por ejemplo, estamos viendo.

Si hay algo con lo que tiene semejanza esta φαντασία sería con los efectos de perspectiva en movimiento que afectan a la “visión” (ὄψις), de la figura, el tamaño etc. y que son considerados hoy en la “óptica”. La vinculación etimológica entonces de

¹⁹³ Damos por supuesto, hasta ahora, que la distancia donde se manifiesta φαντασία es espacial, pero asimismo podría considerarse la distancia temporal con el sujeto, lo pasado o lo venidero, lo que puede hacer discernible este movimiento del alma.

φαντασία y φαίνω con φάος que hace Aristóteles, al margen de si es cierta o no, pondría de manifiesto justamente la referencia con las propiedades “ópticas”, diríamos nosotros, de la luz que tiene el asunto.

Por último, el filósofo reconduce el tema para explicar que muchas acciones de animales son hechas de acuerdo a φαντασία, porque lo que se nos hace presente perdura en nosotros y es semejante a las sensaciones, y mientras que las bestias no tienen “pensamiento”, una facultad superior por la que conducirse, otros, como los seres humanos, pueden tenerlo eclipsado por “estar enfermos” o “en sueños”. Obviamente, su explicación es enunciativa, no hay aquí la menor descalificación, digamos epistémica, a la φαντασία. Nada negativo puede haber en este movimiento del alma, una parte tan estructural de la misma y tan necesaria como pueda serlo el pensamiento o la sensación de las que es necesario distinguirla.

4.8.6. El movimiento de φαντασία y μνήμη

Sin embargo, el hecho de que Aristóteles señale que las visiones “perduran” (τὸ ἐμμένειν) (*de An.* 429a3; trad. Tomás Calvo), incluso sin que el objeto sensible, externo e individual exista, nos da pie a añadir que la memoria es una parte de φαντασία¹⁹⁴ (*Mem.* 450a23) y a decir, por otro lado, que se manifiesta, también, en los sueños (*de An.* 428a8; *Insomn.* 459a21-22), en las alucinaciones provocadas por la fiebre (*Insomn.* 460b12) o la

¹⁹⁴ Arist. (*Mem.* 450a24-5): “Es evidente a cuál de las partes del alma pertenece la memoria: a la misma que la imaginación (τίνοϛ μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστὶν ἡ μνήμη, φανερόν, ὅτι οὐπὲρ καὶ ἡ φαντασία). (trad. Alberto Bernabé).

enfermedad (*de An.* 429a7), así como “cuando estamos sumidos en afecciones” (*Insomn.* 460 b4; Alberto Bernabé).

Efectivamente, la memoria es una parte de la φαντασία; como ella, es una alteración (πάθος) y, como ella, está producida a partir de la actividad de los sentidos. Sin embargo, hay una diferencia esencial entre la actividad de mirar, por ejemplo, y lo que pasamos al recordar lo mirado: “no hay memoria del ahora en un ahora”¹⁹⁵ (*Mem.* 449 b26; trad. Alberto Bernabé). Es decir, la alteración que pasamos al recordar algo que vimos la tenemos “cuando ha pasado un tiempo (ὅταν γένηται χρόνος)” (*Mem.* 449 b28; trad. Alberto Bernabé), razón por la cual “todo recuerdo implica un lapso de tiempo (διὸ μετὰ χρόνου πᾶσα μνήμη)” (*Mem.* 449; trad. Alberto Bernabé). El recuerdo, en definitiva, no lo es de un instante sin movimiento en el que hayamos descompuesto el movimiento, no es una instantánea pues, sino que abarca el antes y el después y, por tanto, está unido también “a aquello con lo que es percibido el tiempo (ᾧ χρόνον αἰσθανόμεθα)” (*Mem.* 451 a19; n. t.).

Por otro lado, no hay memoria más que “de lo ocurrido (τοῦ δὲ γενομένου)” y “de lo venidero [hay] expectativa (τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς)” (*Mem.* 449 b30; trad. Alberto Bernabé). Aristóteles no aclara qué es aquello con lo que los animales y seres humanos tenemos conciencia del tiempo, pero dado que la memoria es una parte y que a ella debemos el recuerdo de las cosas ocurridas, podríamos atribuir también a φαντασία la generación de expectativas que tanto los animales como los seres humanos nos hacemos acerca de lo que va a suceder. Sin embargo, más adelante, Aristóteles sostiene que los acontecimientos pasados y los que serán son “entendidos” y “ordenados” por el pensamiento (χρόνον προσεννοῶν καὶ συντιθείς)” (*de An.* 430 b1), aunque el

¹⁹⁵ Τοῦ δὲ νῦν ἐν τῷ νῦν οὐκ ἔστι μνήμη.

pensamiento no puede ser atribuido a los animales, pero aun careciendo detalles facultades, sí perciben el tiempo y tienen memoria. Así que la cuestión, pensamos, queda abierta.

De cualquier modo, el grado de posesión de la memoria por las diferentes almas está en función de la actividad de la sensación. Puesto que aquella es como la impronta de un sello o un tipo en una materia¹⁹⁶, aquellos que “se hallan en un movimiento excesivo como los jóvenes, bien sea por una pasión, bien por su edad”¹⁹⁷ (*Mem.* 450 b1; trad. Alberto Bernabé) será más difícil que se les grabe, por así decir, la forma en la memoria, “como si el movimiento y el sello se aplicaran sobre agua corriente”¹⁹⁸ (*Mem.* 450 b3; trad. Alberto Bernabé). Esto mismo les sucede, debido a la “dureza de lo que recibe la afección”¹⁹⁹, a los ancianos. “Los excesivamente rápidos (οἱ λίαν ταχεῖς)”, como quienes están en crecimiento, y “los excesivamente lentos (οἱ λίαν βραδεῖς)”, como quienes están envejeciendo, explican por qué no tienen buena memoria ninguno de los dos grupos: “en el alma de unos no permanece la imagen (φάντασμα) y en la de los otros no prende siquiera”²⁰⁰ (*Mem.* 450 b10-11; trad. Alberto Bernabé).

Pero ¿cómo explica Aristóteles el recuerdo de cosas que vimos u oímos y de las que proceden de los demás sentidos? ¿Cómo es posible que perduren en nosotros imágenes de cosas que ya no duran ni están presentes? No es por la sensación, puesto que al cesar de ver algo, dejamos de percibir. La teoría del recuerdo que expone Aristóteles plantea, a partir de la pintura o la escritura de un animal, una ambigüedad que el término

¹⁹⁶ De un modo análogo, Platón define la memoria en el *Teeteto* (191 c-e).

¹⁹⁷ διὸ καὶ τοῖς μὲν ἐν κινήσει πολλῇ διὰ πάθος ἢ δι' ἡλικίαν οὖσιν

¹⁹⁸ καθάπερ ἂν εἰς ὕδωρ ῥέον ἐμπιπτούσης τῆς κινήσεως καὶ τῆς σφραγίδος

¹⁹⁹ διὰ σκληρότητα τοῦ δεχομένου τὸ πάθος οὐκ ἐγγίγνεται ὁ τύπο

²⁰⁰ τοῖς μὲν οὖν οὐ μένει τὸ φάντασμα ἐν τῇ ψυχῇ, τῶν δ' οὐχ ἄπτεται

griego (γράφω) no puede aclarar²⁰¹: una coincidencia entre el animal pintado (ζῷον) y la imagen pintada (εἰκών).

Efectivamente, dice Aristóteles (*Mem.* 450 b24; n. t.): “esto es pues semejante al animal que es escrito [dibujado o pintado] en una tablilla (οἷον γὰρ τὸ ἐν πίνακι γεγραμμένον ζῷον)”. “Ambos coinciden en una y la misma cosa (τὸ αὐτὸ καὶ ἓν τοῦτ’ ἐστὶν ἄμφω)” (*de Mem.* 450 b24; n. t.), pero el ser (τὸ εἶναι) de los dos es obviamente distinto, así que podemos contemplar (θεωρέω) la pintura o escrito ya como animal (ζῷον) ya como imagen semejante (εἰκών). Pues bien, de la misma manera es preciso “sostener” (ὑπολαμβάνω) una relación que el alma establece, no ya con lo escrito o pintado, sino ante lo generado en virtud de φαντασία, τὸ φάντασμα, que nos pasa después de haber visto el animal: eso generado por el movimiento de la memoria o φαντασία, τὸ φάντασμα, puede ser contemplado de acuerdo a lo que es, la imagen de un animal objeto de contemplación o conocimiento (θεώρημα) o una imaginación generada por φαντασία (φάντασμα), o puede tomarse como una imagen semejante (εἰκών) y un recuerdo (μνημόνευμα) del animal visto previamente.

Así pues, en tanto que recordamos algo que vimos (u oímos y demás sentidos), o bien en tanto que recordamos lo que vimos, oímos etc. simultáneamente en un tiempo, lo recordado es algo semejante a lo visto, exactamente igual a como lo es un retrato de alguien, por ejemplo, y entonces nos mantenemos a escala de la memoria o φαντασία. Pero, en la medida en que lo generado por la memoria es tomado por el pensamiento y engrana con las facultades cognitivas superiores, entonces ya no es un recuerdo del animal visto, sino la contemplación de la forma esencial misma del animal, θεώρημα o νόημα,

²⁰¹ Cf. Brisson (2005, p. 53): “en griego antiguo, *gráphein* significa a la vez ‘escritura’, ‘dibujar’ y ‘pintar’”.

exactamente igual a como el retrato corresponde a alguien, habría que decir de acuerdo al símil.

De modo que la memoria o la φαντασία tiene un doble aspecto, de la misma manera que una moneda tiene dos caras o que una pintura o escritura tiene dos extremos: como recuerdo de algo o como el ser de ese algo o su recuerdo en nosotros. De ahí que haya oscilaciones de uno a otro lado y, por ejemplo, al estar recordando, no sepamos con seguridad las percepciones que pudieron dar origen a los recuerdos, o, al estar pensando, sea fácil que rememoremos cosas vistas y oídas anteriormente: “esto sucede cuando de contemplar el cambio mismo pasamos a contemplarlo como de otro”²⁰² (*Mem.* 451 a8-9; n. t.). Lo que no es posible, de ningún modo, es prescindir de la memoria o de la φαντασία de la que es parte como si se tratara de una afección engañosa, una productora de εἰδωλα que simulan ser algo que no es. Incluso consideradas como imágenes semejantes, en lo generado por φαντασία hay semejanza con aquello de lo que son imagen: es como un revelado que nos hace visible la imagen impresa, no ya en la placa o la película fotográfica, o en la hoja en blanco, sino en la del alma²⁰³.

Así pues, Aristóteles define la memoria y el rememorar de la manera siguiente:

¡ciertamente es lo dicho la memoria y el rememorar, la posesión duradera de una visión semejante a lo que se ve, y una parte de las cosas que hay en nosotros, relativas al sentido primario y a aquello con lo que se percibe el tiempo.

²⁰² Τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν θεωρῶν ὡς αὐτὸ μεταβάλλῃ καὶ θεωρῇ ὡς ἄλλου.

²⁰³ Bergson (1934, p. 83): “A medida que los artistas nos hablan, van apareciendo en nosotros ciertos matices de emoción y de pensamiento que podían estar representados en nosotros mismos desde hace tiempo, pero que permanecían invisibles: tal como la imagen fotográfica que todavía no ha sido sumergida en el baño del que saldrá revelada (Au fur et à mesure qu'ils nous parlent, des nuances d'émotion et de pensée nous apparaissent qui pouvaient être représentées en nous depuis longtemps, mais qui demeuraient invisibles: telle, l'image photographique qui n'a pas encore été plongée dans le bain où elle se révélera)”.

τί μὲν οὖν ἐστὶ μνήμη καὶ τὸ μνημονεύειν, εἴρηται, ὅτι φαντάσματος, ὡς εἰκόνος οὐ φάντασμα, ἕξις, καὶ τίνος μορίου τῶν ἐν ἡμῖν, ὅτι τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ καὶ ᾧ χρόνου αἰσθανόμεθα (*Mem.* 451 a16-19).

Dicha parte, además, no está separada del cuerpo, sino que se trata de una alteración “corporal” (σωματικός) (*Mem.* 453 a16), como demuestra el hecho de “inquietarse” (τὸ παρενοχλεῖν), cuando no se encuentra una palabra, por ejemplo, que busquemos rememorar, o como demuestran lo afectados que resultan los melancólicos por los recuerdos. Y es que la memoria y φαντασία “es un cierto movimiento corporal, en el cual está la alteración”²⁰⁴ (*Mem.* 453 a25; n. t.) que reside en el alma (*de An.* 450 a10; *Sens.* 439 a1), de ahí precisamente que este proceso se llame en español *recordar*.

Así definida, no hay memoria más que a partir de cosas sentidas previamente, si bien los recuerdos son esencialmente distintos de lo visto u oído, etc. No hay memoria, pues, de acontecimientos remotos, antiguos, ni tampoco puede ser memoria lo que ha sido transmitido oralmente desde tiempos inmemoriales a través del mito. Eso podrá ser “plausible”, “seductor” o “fiable”, pero en ningún caso objeto del recuerdo. Sin embargo, para Aristóteles la memoria sí está ligada a la palabra escrita, en la medida en que es la imagen semejante de algo percibido y que el sujeto puede conocer. Por el contrario, en la medida en que la palabra escrita no es memoria del alma, una huella perdurable de lo que la alteró e hizo padecer, es muestra de un enajenado como ese Antiferonte de Oreos del que Aristóteles cuenta que recordaba cosas no pasadas.

²⁰⁴ Σωματικόν τι κινεῖ, ἐν ᾧ τὸ πάθος.

4.8.7. Los movimientos del ensueño y φαντασία

Según el DRAE, “ensueño” es el “sueño o representación fantástica de quien duerme”, la “ilusión, fantasía” de quien, estando en vigilia, se deja llevar por imágenes sugeridas por la imaginación o carentes de realidad. De modo que existe una vinculación en absoluto accidental en nuestro lenguaje cotidiano entre el sueño y la fantasía, exactamente igual a la que establece la teoría de Aristóteles²⁰⁵.

Efectivamente, los sueños son una parte de un grupo de fenómenos que Aristóteles integra, descartando que otras variables, como la sensación, la opinión o el pensamiento, en el movimiento de φαντασία: las visiones o alucinaciones de los enfermos despiertos, o la apariencia de que el sol es de un pie de diámetro etc., fenómenos a los que ya hemos dedicado unas palabras previamente. Todos ellos vienen producidos, según Aristóteles, por la actividad de los sentidos, porque cuando esta cesa al desaparecer el sensible que la activa, la alteración, sin embargo, continúa y nos puede revelar, incluso mucho tiempo después, una visión impresa en el alma por los sentidos de aquellos sensibles inexistentes ya.

Otra prueba que demuestra que el movimiento de φαντασία se realiza incluso después de desaparecer el sensible fuera de nosotros es que “nos equivoquemos con facilidad respecto de las sensaciones (ῥαδίως ἀπατώμεθα περὶ τὰς αἰσθήσεις)”, “aquellos que están en procesos emocionales (ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες)” (*Insom.* 460 b3-4; n. t.). Efectivamente, en el miedo, “de una pequeña semejanza” (ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος), la φαντασία del cobarde le hace “creer que ve enemigos (δοκεῖν [...] τὸν μὲν τοὺς πολεμίους

²⁰⁵ Arist. (*Insom.* 459 a21): “soñar es propio de la facultad sensitiva, en la medida en que esta es imaginativa (φανερὸν ὅτι τοῦ αἰσθητικοῦ μὲν ἐστὶ τὸ ἐνυπνιάζειν, τούτου δ’ ἢ φανταστικόν)” (trad. Alberto Bernabé). A esto hay que añadir, Arist. (*Insom.* 462 a16): “el ensueño es una especie de imagen que se produce durante el sueño (ἐστὶ τὸ ἐνύπνιον φάντασμα μὲν τι καὶ ἐν ὕπνῳ)” (trad. Alberto Bernabé).

ὁπᾶν)” (*Insomn.* 460 b6; n. t.). De hecho, puede establecerse una proporción, según la cual “cuanto más emocionado se halle, de una menor similitud se le hará visible”²⁰⁶ (*Insomn.* 460 b8; n. t.) lo cual, aplicado a este caso, significa que cuanto más pánico se tenga, menos semejante será lo que el cobarde necesite para ver enemigos. Lo mismo es válido para el resto de los procesos emocionales que alteran la cualidad de un sujeto: el amor, la ira etc. Se trata de una regla que muestra la necesidad con que funcionan las alteraciones emocionales haciendo que otra alteración del alma, en este caso, la φαντασία, haga creer cosas que son falsas a partir de semejanzas mayores, si la emoción es poca y, si es mucha, entonces a partir de semejanzas mínimas.

Esta regla que Aristóteles observa rige también en fenómenos paralelos, como los de quienes padecen fiebre, pero no en todos se manifiesta con igual grado ni afecta a la verdad de la misma manera. En aquellos casos especialmente graves, el enfermo “incluso hace movimientos acordes con lo que cree ver”, pero en los leves, al paciente “no se le oculta que es falso”. Esta ley podría ser de naturaleza médica pero es mencionada aquí no para sanar el cuerpo de los enfermos, sino porque Aristóteles busca demostrar que “aquello en que se originan las visiones” (ὅτι τὰ φαντάσματα γίνεται) es cosa distinta de “lo que manda de acuerdo a la capacidad de juzgar” (κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν κρίνειν τό τε κύριον). Y así, hay otros casos que aduce Aristóteles para demostrar lo que, por otro lado, ya ha sido probado en otras partes: el sol de un pie de diámetro, lo que se llama hoy “ilusión de Aristóteles”, y la visión que tienen de la tierra los que navegan, que les parece que se mueve a causa del movimiento de la nave.

En estos casos, no puede decirse propiamente que haya engaño. Ninguno de ellos está realmente engañado sobre lo que ven, sino que son conscientes de la “ilusión”; si no

²⁰⁶ ταῦτα ὅσῳ ἂν ἐμπαθέστερος ᾖ, τοσούτῳ ἀπ’ ἐλάσσονος ὁμοιότητος φαίνεται.

lo fueran no habría entonces fenómeno del que hablar. Ni siquiera los casos más graves de fiebres pueden confirmar que la ilusión llegue realmente a ser un engaño. En ello, observamos que la ilusión hace mover los brazos al paciente ante la cercanía de algo que toma por una figura, pero el terror que padece puede ser inducido también por la conciencia de la alucinación que realmente le está sobreviniendo. Únicamente podría considerarse que hay engaño (ἀπάτη) en aquellos casos donde el poder del sueño, de la alucinación o de la emoción fuera tal que, en el límite, llegara a eclipsar por completo la facultad de discernir y desapareciera la conciencia de estar soñando, alucinando o al estar emocionado.

De cualquier manera, queda demostrada la existencia de φαντασία, así como su relación con la memoria, ensueños, sentidos, opinión, verdad, falsedad y engaño, algo inimaginable para Isócrates y su escuela.

4.8.8. La diferencia del νοῦς

Tras identificar un movimiento, φαντασία, no reducible a las sensaciones, al que, sin embargo, está unido, una alteración no exclusiva del hombre que poseen también algunos animales sensitivos²⁰⁷, de la que es parte la memoria y por el cual somos afectados, Aristóteles examina la facultad del alma propiamente humana que comprende todas las anteriores: ὁ τῆς ψυχῆς νοῦς.

Esta potencia es el instrumento por medio del cual el hombre “conoce (ὅ γινώσκει)” y “piensa con prudencia (καὶ φρονεῖ)” (*de An.* 429 a10-11; n. t.), actividades

²⁰⁷ Aristóteles es consciente de la dificultad de precisar con qué parte del alma se identifica, si con la sensitiva o la del entendimiento y así lo manifiesta en el tratado *Sobre el alma* (432b1-3).

que podrían ponerse en correspondencia con las destrezas óptimas del “juicio” (γνώμη) (EN. 1143 a18) y de la “prudencia” (φρόνησις) (EN. 1140 b20; trad. Julio Pallí). Pues bien, de acuerdo al método empleado habitualmente, Aristóteles se propone investigar a propósito de esta potencia del alma “aquello que posee diferente” y la distingue de otras (τὴν ἔχει διαφοράν) y “cómo llega a ser el entender” (πῶς γίνεται τὸ νοεῖν) (*de An.* 429 a13-14; n. t.).

Su teoría arranca con una intuición, una verdad evidente sobre la que no estamos engañados y a la cual no llegamos tras hacer un razonamiento; una intuición indemostrable, por tanto, realizada por el νοῦς acerca del νοῦς mismo y sus modos, el “discurrir (ᾧ διανοεῖται)” y “sostener (ὑπολαμβάνει)”²⁰⁸, según la cual la actividad del νοῦς, dice Aristóteles, πάντα νοεῖ (*de An.* 419 a18).

¿Qué significa, en términos aristotélicos, esto? Para aclararlo, el filósofo establece una analogía entre la actividad superior y aún no examinada, τὸ νοεῖν, y la inferior, τὸ αἰσθάνεσθαι, y recurre a una imagen similar a la que ya ha empleado previamente para explicar el funcionamiento de la percepción, por lo demás muy común en la Academia²⁰⁹. Dice él:

en este caso, está en potencia como una tablilla en la que nada hay escrito *actualmente*²¹⁰; precisamente como sucede con el entendimiento (n. t.).

δυνάμει δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματεῖῳ ᾧ μὴθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. (*de An.* 429 b31-430 a1).

²⁰⁸ Ante la necesidad de dar una traducción optamos por lo más literal posible. La ὑπόληψις es una función del intelecto encargada de recibir y elevar los productos de φαντασία hasta lo universal y, por tanto, en ciencia, convirtiendo así τὸ φάντασμα en θεώρημα o νόημα.

²⁰⁹ Pl. *Tht.* (191 c-e);

²¹⁰ Aristóteles dice ἐντελεχεία, no ἐνέργεια, lo que significaría que el νοῦς es como una tablilla en blanco en la que pueden llegar a grabarse las letras *con perfección*. Esas tablillas de arcilla son las que los niños emplean en la antigüedad para escribir.

Efectivamente, si la actividad “de la sensación (αἰσθήσεως)”, y la “de lo sensible (τοῦ αἰσθητοῦ)”, son uno y lo mismo, aunque su esencia sea distinta (*de An.* 425 b26-27), y entonces hay identidad en el percibir entre la percepción y lo percibido, de manera análoga sucede en τὸ νοεῖν entre el proceso “de la intelección (νοήσεως)”, y el “de lo inteligible (τοῦ νοητοῦ)”²¹¹: uno llega a ser completamente el ser del otro en cada cosa particular en virtud “de las formas (εἰδῶν)”. Es decir, el inteligir es, de manera análoga a la sensación, un proceso donde lo inteligible, las formas (en vez de lo sensible), producen en el alma el acto de intelección²¹², y donde “el intelecto en acto se identifica con sus objetos”²¹³ (*de An.* 431 b17), de manera análoga a como “el acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo”²¹⁴ (*de An.* 425 b26-27; trad. Tomás Calvo).

Ahora bien, esa identidad se logra en el alma únicamente en el proceso de entender o inteligir; antes de culminarse el proceso, ni las entidades están en el alma ni esta conoce o piensa con prudencia de manera efectiva. De ahí que Aristóteles compare el inteligir con una tablilla “en blanco” y rechace llamar al intelecto “el lugar de las formas (τόπος εἰδῶν)” (*de An.* 429 a27-28). Si la actividad propia del νοῦς es conocer todas las cosas, esto es, inteligir completamente todas las formas y estas son infinitas, entonces no puede haber en él absolutamente nada (a diferencia de la sensación), ni un órgano ni una

²¹¹ Candel (2011, p. 136): “El adjetivo verbal griego νοητός (νοητόν es su forma neutra) encierra, como todos los adjetivos de ese tipo en griego, una perturbadora ambigüedad: puede designar tanto la *posibilidad* de que algo sea objeto de intelección como el *hecho* de que así sea”.

²¹² Esto significa, como ha puesto de relieve el mismo Candel (2011, p. 138), “una posición radicalmente alejada del ‘sujetocentrismo’ moderno”; es decir, mientras que el esquema moderno busca posiciones en las que el sujeto alcance o aprehenda el objeto, en el esquema clásico aristotélico lo objetivo e inteligible, las formas, penetran y se hacen translúcidas al alma en la intuición, νοῦς, convirtiendo así el *ego transcendental* “en lo más alejado del sujeto individual que concebirse pueda” (Candel 2011, p. 141), puesto que la individualidad finita es un medio para conocer el mundo y la infinita realidad que le trasciende.

²¹³ ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ’ ἐνέργειαν τὰ πράγματα.

²¹⁴ ἢ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία.

materia ni una afección, que impida hacerlas plenamente transparentes, y en consecuencia “no tiene otra naturaleza alguna propia, aparte de su misma potencialidad”²¹⁵ (*de An.* 429 a21-22; trad. Tomás Calvo).

Así pues, el entendimiento o intelecto²¹⁶ es una infinita potencia para entender y conocer de diversos modos, algo que puede llegar a ser cualesquiera de las infinitas cosas haciéndose translúcido a las formas que están en potencia en ellas y “viendo”, entonces, lo inteligible, pero, de entrada, él mismo no es nada determinado, nada sino esta pura potencia (a diferencia de la percepción) “sin mezcla” (ἀμυγής), en el sentido de que no está mezclado con el cuerpo, e “imposible” (ἀπαθής). Precisamente de esto último se deriva el hecho, dice Aristóteles, de que mientras que los sentidos son afectados después de sentir un color u olor muy fuertes y apenas ven o lo hacen con dificultad, “el intelecto, por el contrario, tras haber entendido un objeto fuertemente inteligible, no entiende menos sino más”²¹⁷ (*de An.* 429 b3-4; trad. Tomás Calvo). De lo cual puede deducirse una tercera diferencia o atributo característico de esta pura potencia, entrelazada a las anteriores, y es que es “separado” (χωριστός), es decir: “se da sin el cuerpo (ἄνευ σώματος)” (*de An.* 429 b5).

La cuestión es que la sucesiva intelección de inteligibles no agota o clausura la potencialidad infinita de la intuición y los modos de entendimiento. Ciertamente, el conocer aumenta a su vez la potencia de conocer, pero esta nunca llega a colmarse

²¹⁵ ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός.

²¹⁶ Según el DRAE, “intelecto” es “entendimiento, potencia cognoscitiva racional del alma humana”. En cambio, “entendimiento” comprende más significados: “1. Potencia del alma, en virtud de la cual concibe las cosas, las compara, las juzga, e induce y deduce otras de las que ya conoce. 2. Alma, en cuanto discurre y ratiocina. 3. Razón humana. 4. Buen acuerdo, relación amistosa entre los pueblos o sus Gobiernos. 5. *desus*. Inteligencia o sentido que se da a lo que se dice o escribe”.

²¹⁷ ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἥττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα.

completamente, puesto que después de “descubrir (εὑρεῖν)” y “aprender (μαθεῖν)”, “él mismo también se puede intuir entonces a sí mismo (καὶ αὐτὸς δι’ αὐτοῦ τότε δύναται νοεῖν)” (*de An.* 429 b9; n. t.); esta “conciencia de sí” o esta intuición que vuelve o reflexiona, como un haz de luz, sobre sí misma y es, de acuerdo a la traducción de la conocida fórmula aristotélica, “pensamiento de pensamiento” (νοήσεως νόησις) (*Metaph.* 1074 b34-35), garantiza que “incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia (ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πῶς)” (*de An.* 429 b8; trad. Tomás Calvo); es decir, las formas de las cosas no son las únicas que suministran a la potencia infinita de la intuición o entendimiento una inagotable fuente de actividad, sino que, además, la intuición puede reflexionar o volverse sobre sí misma y convertirse ella, a su vez, en una fuente añadida de actividad donde se “inscribe” la intelección de la actividad de los modos de pensar: intuición, prudencia, ciencia, sabiduría y opinión. Esto no significa, subrayamos, que νοήσεως νόησις culmine el proceso y dé por finalizado o completo el conocer, sino que abunda en la idea de la infinita potencia del νοῦς²¹⁸.

Por lo demás, del mismo modo que en la naturaleza se dan los movimientos contrarios del *padecer* y el principio del *hacer* técnico y transformador de la materia, cabe distinguir el intelecto que llega a ser todas las cosas, νοῦς παθητικός, y el que puede hacerlas todas, νοῦς ποιητικός. Este último es más honorable y a quien pueden atribuirse

²¹⁸ Una cuestión aparte, de gran relevancia histórica, es determinar el sentido de la “separación” atribuida por Aristóteles al intelecto o intuición. Tal problema puede aclararse, creemos, siguiendo la pista “de los entes abstractos (τῶν ἐν ἀφαιέσει ὄντων)” (*de An.* 429 b18; trad. Tomás Calvo), tales como la “recta” o lo “chato”. Aunque la recta y lo chato se dan en la materia o continuo, como en el Partenón, si ellos son algo y sus esencias otra cosa, lo cual no llega a afirmarse y queda en condicional, entonces lo que los discierne “es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia (ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν)” (*de An.* 429 b21-22; trad. Tomás Calvo). En este texto Aristóteles, desde luego, no rompe con su doctrina hilemórfica ni se afirma la separación de la esencia de la recta o lo chato de la materia, más que en la medida en que el pensamiento lo puede disociar.

propriadmente los rasgos distintivos del entendimiento: “separable”, “sin mezcla” e impasible”. Además, sin que eso suponga una contradicción, es “en acto por su propia entidad (τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεῖα)” (*de An.* 430 a18; trad. Tomás Calvo). Ciertamente, como ya se ha dicho, esa actividad únicamente está en potencia y no tiene efecto en el entendimiento antes de realizarse, pero cabe, dice Aristóteles, contemplar el proceso, no ya “en uno (ἐν τῷ ἐνί)”, sino “totalmente” (ὅλως), es decir, desde la perspectiva del todo. En el primer caso, nos situamos desde la perspectiva del tiempo, en la que uno llega a conocer y el proceso tiene lugar en un momento para cesar después, mientras que en el otro nos situamos desde una perspectiva *sub specie aeternitatis*, donde el conocer ni empieza a existir ni cesa jamás; esta última perspectiva sería separable de la misma manera en que lo recto es separable de lo continuo, y señala un plano de autorreferencia de la forma, despegada de la materia, donde “separado es esto lo único que esencialmente es y únicamente esto inmortal y perpetuo”²¹⁹ (*de An.* 430 a22-23; n. t.). Ahora bien, este intelecto *sub specie aeternitatis* es ajeno, si no al intelecto productivo, sí a nosotros, en tanto que el resto del entendimiento y del alma no se da sin el cuerpo o la materia, así que ni lo podemos recordar, en contra de la ἀνάμνησις de Platón, ni podemos situarnos permanentemente desde una perspectiva tal ni podemos conocer de acuerdo a ese principio, pues él es impasible, mientras “el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada se entiende”²²⁰ (*de An.* 430 a23-25; trad. Tomás Calvo). Y si no lo podemos recordar ni situarnos en ese plano ni conocer sin el entendimiento pasivo, ¿cómo entonces puede el intelecto productivo separarse del pasivo y del resto del hombre? ¿Quizá porque es separable según la definición, χωριστός λόγῳ, pero no según lo que es, χωριστός ὄν?

²¹⁹ χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον.

²²⁰ οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὃ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.

Aunque la cuestión de la separación de las formas y del entendimiento productivo sea de una enorme dificultad y esté siempre abierta a diferentes interpretaciones, Aristóteles, pensamos, adopta el punto de vista *de uno*, al menos en *Sobre el alma*, para cerrarla y concluye la teoría afirmando:

Puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles, tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles, se encuentran en las formas sensibles.

ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἔστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὥς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. (*de An.* 432 a2-6; trad. Tomás Calvo).

4.8.9. ¿Cómo llega a ser el entender y qué hace el entendimiento productivo?

Aunque el ser de las cosas y la existencia de formas, separables de la materia en la medida en que las ve el entendimiento, pero sujetas a ella, conduce a Aristóteles a afirmar finalmente la posesión en el alma de una facultad de discernir distinta a la sensitiva, sin embargo, ambas no están desconectadas, como propone Vigo (2017, p. 427) “por la simple razón de que las operaciones del intelecto solo resultan posibles sobre la base de los materiales sensibles que provee la percepción”²²¹.

Efectivamente, la facultad sensitiva, por medio de los sentidos, distingue los sensibles y, a causa del funcionamiento de los sentidos se revelan en nosotros, en virtud de la φαντασία, imágenes o, mejor, imaginaciones (φάντασμα), recuerdos (μνημονεύματα), si los consideramos de acuerdo a lo que los originó en el pasado. Pues bien, las imaginaciones formadas por φαντασία son los elementos básicos que el

²²¹ Arist. (*de An.* 432a6): “de ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender (καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αισθανόμενος μὴθῆν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνεῖν)” (trad. Tomás Calvo).

pensamiento toma para discurrir, intuir o contemplar; sin tales *ilusiones* sugeridas por la imaginación, la superior facultad racional humana no funciona: “el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen (διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ)” (*de An.* 431 a16-17; trad. Tomás Calvo).

La φαντασία desempeña, por tanto, una función de primer orden, imprescindible para el ejercicio del entendimiento, y aunque no hay duda acerca de sus usos teóricos o prácticos, ¿debe excluirse del entendimiento productivo la producción artística?²²². En su aspecto más valioso, el entendimiento es “causal y productivo (τὸ αἷτιον καὶ ποιητικός)”, y “ha de producir a todas las cosas (τῷ ποιεῖν πάντα)” (*de An.* 430 a12; n. t.). Así, dice Aristóteles, el entendimiento productivo opera “de la misma manera que la técnica respecto de la materia que es afectada (οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν)” (*de An.* 430 a12-13; n. t.). Por ello, el hombre posee un “entendimiento pasivo” (νοῦς παθητικός), que le permite recibir las formas y llegar a ser ellas, a la vez que posee un “entendimiento productivo” (νοῦς ποιητικός), que le permite hacerlas o producirlas. Y aunque esta *producción* cabe entenderla en el sentido de la “combinación” (συμπλοκή) de conceptos y categorías que da lugar a la predicación, o sea, en el sentido de concebir y decir las múltiples condiciones del movimiento y las infinitas variantes de la acción humana realizadas en el tiempo, nada impide entender la *producción* también en el sentido de la producción técnica, tanto *poética* como *retórica*.

²²² Vigo (2017, p. 568): “Es cierto que los ejemplos tomados del ámbito de la producción técnico-artística recurren con gran frecuencia en los escritos aristotélicos, tanto en contextos propios de la filosofía teórica como práctica. Sin embargo, la idea de una ciencia filosófica que tematice de modo específico las estructuras propias del obrar productivo y su ámbito específico de objetos no juega papel alguno en dichos contextos”.

“Lo intelectual, ciertamente, entiende las formas en las imaginaciones (τὰ μὲν οὖν εἶδη τό νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ)” (*de An.* 431 b2; n. t.), afirma Aristóteles. Y, “cuando uno contempla, necesariamente a la vez contempla alguna imaginación; pues las imaginaciones son como sensaciones, solo que sin materia (ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν; τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης)” (*de An.* 432 a8-10; n. t.).

Como en un proceso de tratamiento de la imagen, esta se hace translúcida a la potencia del entendimiento a medida que, desprendiéndose de la materia, se proyecta desde las facultades inferiores del alma hacia las superiores, y así, a partir de las sensaciones (τὰ αἰσθήματα) se generan las imaginaciones (τὰ φαντάσματα), y, en ellas, son intuitas (τὰ νοήματα) o contempladas (τὰ θεωρήματα) las formas (τὰ εἶδη). Incluso en su grado más depurado y translúcido, las formas más abstractas recogen también el sentido cotidiano en griego de “lo visto”, de la misma manera que “la recta” o “lo chato” son “vistas” en el colosal Partenón, aunque por el simple espectador de un modo y de otro por el constructor o arquitecto. Después, una vez contempladas o intuitas, el entendimiento cesa sus operaciones y regresa a su estado potencial habiendo cambiado el alma con el proceso.

Para distinguir las operaciones del alma sensitiva de las del intelecto, Aristóteles pone un ejemplo: viendo el fuego de una antorcha acercarse, el sentido común llega a saber que se aproxima el enemigo y uno huye, o lo afronta. Pero el hombre también es capaz de alzar la vista de lo presente y comparar el futuro con lo presente, “como si estuviera viéndolo con ayuda de imágenes o conceptos que están en el alma”²²³ (*de An.* 431 b6-7; trad. Tomás Calvo), para calcular y deliberar qué acción tomar. Y si lo bueno

²²³ ὅτε δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν, ὥσπερ ὁρών.

o malo es “relativo a alguien (τῷ τινί)”, lo verdadero y lo falso, que nada tienen que ver con la praxis y están referidos a los entes abstractos, lo son, dice Aristóteles, “en un solo sentido (ἁπλως)”.

Hasta ahí su ejemplo. Pero, además, entre las destrezas intelectuales existe “un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera”²²⁴ (EN. 1140 a20; trad. Julio Pallí), como ya vimos, capaz de producir las obras técnicas que, en definitiva, son el modelo con el que el entendimiento productivo es comparado por Aristóteles. Efectivamente, en las obras del retórico o del poeta trágico las palabras escritas con el discurso o los mitos generan imágenes que ni pertenecen a la acción ni a lo verdadero, sino a lo semejante a lo verdadero, lo verosímil, y tales imágenes son juzgadas por los espectadores con la misma facultad rectora que aquellos. Y mientras que, en un caso, el discurso debe actuar en el entendimiento y comprensión de los oyentes y hacerlos padecer en cierto modo para lograr, en la medida de lo posible, la seducción o confianza de su capacidad de juicio, en el otro, es la composición de mitos los que han de conducir y seducir a los espectadores u oyentes de los mismos finalmente a la catarsis, a través de la contemplación de una trama de acciones que se desarrollan necesaria o verosímilmente hasta la tragedia.

En virtud de lo dicho por Aristóteles, pues, en los tratados *Sobre el alma*, *Sobre la memoria*, *Ética a Nicómaco*, *Poética* y *Retórica*, la escritura de una obra de retórica bella o la composición de la tragedia socrática genera en la misma, a partir de la φαντασία, no exactamente θεωρήματα ni νοήματα, sino, en cualquier caso, seductoras representaciones o imágenes (εἰκότα) de acuerdo a las condiciones de lo verosímil (τό εἰκός), en las cuales pueden los oyentes o espectadores generar el movimiento o la ilusión

²²⁴ ἕξ τις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστίν.

donde entender, comprender y juzgar, conjuntamente, las condiciones verosímiles de lo justo, lo bello y lo conveniente, y contemplar y aprender las verosímiles condiciones universales de la vida humana, así como padecer, también conjuntamente con otros, las mismas emociones.

En efecto, los trazos de un triángulo sobre la tablilla de cera, forma abstracta por antonomasia, o la escritura de un animal, dice Aristóteles en *Sobre la memoria* (450 a1), ponen en marcha un proceso que coincide exactamente con el pensamiento del triángulo sin magnitud o del ser del hombre, haciendo que uno corresponda con el otro²²⁵. Si eso es así, el pensamiento del triángulo o del animal pondrá en marcha un proceso que lleva al trazo o a la escritura. Pero cabe también escribir una imagen de acuerdo a lo verosímil que genere en el oyente o espectador la ilusión necesaria al pensamiento para ponderar conjuntamente con otros la fiabilidad de una acción, o para suscitar también en ellos cierta emoción favorable a lo que ha de juzgar. Después de todo: “los conceptos primeros, ¿en qué se distinguen de las imaginaciones? Ninguno de estos son imaginaciones, pero no son sin imaginaciones”²²⁶ (*de An.* 432 a12-13; n. t.).

Ahora bien, la imaginación indispensable para el funcionamiento artístico-productivo del νοῦς ποιητικός que uno desempeña como creador, lo mismo que el funcionamiento del νοῦς παθητικός de los oyentes o espectadores de una obra, se realiza por medio del discurso y la predicación tanto de la esencia de la entidad como de sus

²²⁵ συμβαίνει γὰρ τὸ αὐτὸ πάθος ἐν τῷ νοεῖν ὅπερ καὶ ἐν τῷ διαγράφειν.

²²⁶ τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τί διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ ταῦτα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων.

cualidades, de modo que es necesario dividir la unidad de la φαντασία en la “sensitiva”, que poseen otros animales, y la “racional”, exclusiva del hombre (*de An.* 433 b29-31)²²⁷.

4.8.10. Los deseos e impulsos humanos

La teoría del alma de Aristóteles culmina con la investigación acerca del principio que mueve al ser humano y demás animales, es decir, que explica sus búsquedas o huidas y las acciones que los primeros emprenden. Una vez excluidas la facultad nutritiva, sensitiva y teórica del pensamiento humano, el filósofo encuentra en el fin al que se dirigen los movimientos dicho principio, si bien tal cosa puede ser la conclusión de un razonamiento práctico, en ningún caso teórico, o bien un objeto deseable. Luego el movimiento de lugar puede tener su principio en el intelecto (νοῦς), a quien Aristóteles adscribe, aunque sea alternativamente, la “imaginación” (φαντασία) o bien el deseo (ὄρεξις).

Estos dos principios posibles son reducidos a uno solo: “el intelecto no mueve sin deseo (ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως)” (*de An.* 433 a22-23; trad. Tomás Calvo), acierta cuando calcula qué hacer y, en definitiva, sus conclusiones son fines deseados, mientras que el apetito (ἐπιθυμία) puede mover al sujeto en contra de lo razonado y, junto con la imaginación, a la que Aristóteles coloca ahora como parte de la facultad del deseo, puede acertar o no. El principio, entonces, que causa siempre el movimiento es “lo deseado” (τὸ ὀρεκτόν), y “esto es o lo bueno o lo que se imagina bueno

²²⁷ Papachristou (2013, p. 33) añade a estas dos clases de φαντασία una tercera, la “indefinida”, que poseerían los animales de movimientos indefinidos o inarticulados, como los moluscos, pero no está claro que el fragmento 433 b31-434 a5 lo justifique; a nuestro juicio, los movimientos indefinidos muestran, precisamente, dado su grado ínfimo, que la imaginación sensitiva debe distinguirse de la racional, exclusivamente humana.

(τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν)” (*de An.* 433 a28-29; n. t.) que puede lograrse a través de la acción.

Si eso deseado es un objeto que mueve al sujeto sin estar él mismo en movimiento, el motor en movimiento es el deseo, una única facultad que tiene, sin embargo, múltiples motores internamente opuestos por su diferente disposición frente al tiempo: “apetito” (ἐπιθυμία), “ánimo” (θυμός) y el “propósito” o “deseo racional” (βούλησις). Lo movido por tales motores, por último, es el animal mismo y la relación entre los motores y lo movido, entre la facultad desiderativa del alma y el sujeto, se ha de entender de acuerdo al esquema del hilemorfismo, según el cual el alma es el instrumento con el que el cuerpo es movido.

En resumen, en la medida en que el animal desea, se mueve por el espacio o actúa buscando lo que es bueno y causa placer, o imagina que lo es, y evita o huye de lo malo y causa dolor. En el plano del pensamiento y enunciación práctica, lo bueno pertenece al mismo género que lo verdadero y lo malo a lo falso, aunque son relativos a alguien y no tiene un solo sentido, razón por la cual, de la misma manera que en el uso teórico del entendimiento se requieren necesariamente imaginaciones, también en el práctico, y los deseos que lo determinan: “la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación (ὁρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας)” (*de An.* 433 b28; trad. Tomás Calvo). Pero la imaginación sensitiva (αἰσθητική), característica de los animales, no es la racional (λογιστική), propia de los humanos. Como ya ha sido señalado, la última está ligada al discurso del que los animales carecen y, cuando consideramos en el hombre la relación de la φαντασία con los modos del pensamiento, es preciso reconocer que imaginar no implica necesariamente, por ejemplo, opinar, pero opinar sí implica, en cambio, la imaginación.

4.9. La destreza máxima en τὰ πάθη

Tal como ha sido analizado en el tratado *Sobre el alma*, el θυμός es uno de los tres motores que suministran al ser humano, de manera no armónica entre sí, deseos o impulsos²²⁸ de lograr lo que es bueno, o imaginamos que lo es, y de repeler lo malo, o imaginamos que lo es, un conjunto de deseos incompatibles entre sí que explican los movimientos o acciones humanas. En su caso, el θυμός aporta el impulso del ánimo o, según la RAE, “el deseo o motivo afectivo que induce a hacer algo de manera súbita, sin reflexionar”. No es entonces θυμός una facultad anímica, sino una función que forma parte de la facultad desiderativa (δύναμις ὀρεκτική) y su diferencia con el apetito (ἐπιθυμία) es de menor grado que las diferencias que guardan otras facultades anímicas entre sí²²⁹. El punto de origen de estos, θυμός y ἐπιθυμία, no se encuentra en la razón, como el “deseo racional”, βούλησις, motivo por el cual ambos son llamados por Aristóteles “no racionales”²³⁰ (ἄλογοι) (*EN*. 1102 b13; n. t.).

²²⁸ El término que traduce “impulso” (ὁρμή) se refiere en la doctrina aristotélica a un principio interno de cambio que puede ser tanto racional como no racional. Woerther (2011, p. 499): “Ainsi le mot ὁρμή n’est pas employé chez Aristote comme un terme technique. Il désigne, dans le corpus aristotélicien, une tendance, un penchant, une impulsion naturelle contre laquelle peut s’exercer une contrainte, et que l’on reconnaît aux étant naturels (inanimés ou animés), et à ceux qui sont produits par l’art dans la mesure où ils sont faits d’un matériau naturel. Chez les vivants doués de raison, cette impulsion est volontaire (aucune contrainte extérieure ne s’exerce sur elle) et peut être rationnelle ou irrationnelle. Quand elle est irrationnelle, elle est semblable à la φυσική ἀρετή (vertu naturelle) décrite dans l’*EN* comme la disposition des gens favorisés par la chance, que leur bon naturel pousse spontanément vers le beau; elle peut alors accompagner un mouvement psychique rationnel, comme dans le cas du θυμός (emportement). L’ὁρμή peut ainsi recouvrir chacune des trois espèces de l’ὄρεξις: ἐπιθυμία (appétit), θυμός (emportement) et βούλησις (souhait).”

²²⁹ Arist. (*de An.* 414 a31-32): “llamamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva (δυνάμεις δ’εἶπομεν θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν)”. (trad. Tomás Calvo).

²³⁰ Llamarla “irracional” puede dar lugar a confusión. Aunque en español el prefijo “i-“ también significa privación, como en griego “α-“, podría ser interpretado en el sentido de “anti-“ y entonces dar a entender

Ahora bien, este generador de impulso, θυμός, no es exclusivo del ser humano; otros animales lo poseen también de manera natural, de la misma manera que poseen la capacidad de nutrirse, discernir el entorno y el tiempo, concebir imaginaciones o tener deseos y recuerdos. Sin embargo, existe una diferencia que impide considerar el θυμός humano y el del resto de animales en un único género²³¹: la vinculación de θυμός a la praxis humana y las destrezas éticas²³² en grado óptimo, ἀρεταί ἠθικαί, por medio de las emociones (τά πάθη).

que el impulso surgido de θυμός es por naturaleza *opuesto* a la razón, lo cual nos desviaría de la doctrina aristotélica. Es decir, el impulso del θυμός no tiene su principio ni está regido por la razón, motivo por el que puede decirse irracional, como señala el DGE, pero puede concordar o armonizar con ella, de manera que la oposición entre ambos desaparezca.

²³¹ La etología actual, por ejemplo, establece en la *empatía* entre individuos de especies diversas y por tanto en un conjunto de emociones comunes el fundamento de la moral animal compartida. Así, WAAL (2007) y (2011).

²³² González Escudero (2007, p. 54, n. 25): “El término ‘areté’ fue ya traducido por Cicerón como ‘virtus’ y en su uso actual ha sufrido múltiples alteraciones que dificultan su comprensión. Originalmente, significa el manejo perfecto de una capacidad (*dynamis*) inherente en el ser humano para destacar entre los demás: así ya en Homero se habla de la ‘areté’ del guerrero, que consiste en su fuerte brazo para la lucha y en su buen uso del discurso para convencer en las asambleas. De la misma manera se habla de la ‘areté’ de un deportista que le permite superar las pruebas para participar en los juegos olímpicos, por ejemplo. También se puede aplicar este término a los animales (cfr. Herodoto, III,88) e incluso a la fertilidad del suelo Herodoto (IV, 198, habla de la escasa fertilidad del suelo africano). La escuela anglo-sajona prefiere traducir este término por ‘excelencia’, pero así, incluso en su aplicación a la tierra feraz, no supera la connotación de pasividad que, desde luego, en griego no tiene: por eso ‘destreza’ resulta más apropiado. Si queremos, un mayor nivel de destreza que conduzca al punto idóneo de ajuste y, por tanto, de funcionamiento, sería en griego ‘sabiduría’, ‘*sophía*’, de manera que la mediación hasta ahí sería lo que hace el ‘filó-sofo’.” En el mismo sentido, Vicente Domínguez (2007, p. 38): “Es corriente traducir esta palabra por ‘virtud’. Sin embargo, la traducción más exacta de *areté*, en el contexto de la filosofía aristotélica, por ejemplo, es la de ‘destreza en grado óptimo’, lo que implica automáticamente que cualquier destreza que no se practique de manera perfecta no podrá llamarse *areté*. Por otro lado, si se tiene en cuenta que en castellano ‘destreza’ significa ‘habilidad, arte, primor o propiedad con que se hace algo’, resulta obvio que la *areté*, necesariamente, tiene que ver con el hacer, con la *praxis*”.

Efectivamente, cuando consideramos, en primer lugar, el ajuste entre los impulsos racionales, que contemplan o conciben a largo plazo lo bueno que podemos con la acción, y los no racionales, el *θυμός* pierde el formato funcional biológico con el que ha sido tratado hasta ahora y cobra entonces un estatuto funcional ético. Si, como dice Aristóteles, el *θυμός* es “en cierto modo, seducido por la razón (*πείθεται πως ὑπὸ λόγου*)” (*EN*. 1102 b33; n. t.) y su impulso va en línea con lo deseado racionalmente, entonces el ser humano demuestra controlarse, que tiene sobre sí mismo “control”²³³ (*ἐγκράτεια*) (*EN*. 1145 b8; n. t.). En cambio, cuando los impulsos del *θυμός* no acompañan la dirección del deseo racional (*βούλησις*), interfieren en los impulsos racionales o los rechazan y se inclinan por buscar la satisfacción inmediata como la *ἐπιθυμία*, entonces el ser humano no tiene dominio de sí mismo y demuestra poseer aquello que se ha llamado “incontinencia” (*ἀκράτεια*) y que Santiago González denomina “incompetencia”²³⁴; es decir, una vez que la razón contempla o concibe a largo plazo lo bueno, el *θυμός* puede entonces colocar el alma en la línea de satisfacer esos deseos, evitando desvíos o interferencias, pero también puede rehuir esa función o bien satisfacer los apetitos que dan placer a más corto plazo.

Por otro lado, los impulsos no racionales que tienen su sede en el ánimo son las emociones (*τὰ πάθη*) que, como ya vimos, consisten en procesos anímicos con un doble aspecto, definible materialmente de modo “físico”, esto es, somático, y formalmente de modo “dialéctico”, anímico. Con estas “pasiones” o “afecciones” el hombre en su conjunto es afectado, sufre, pasa (*πάσχω*) por ciertas alteraciones y resulta conmovido,

²³³ Broadie & Rowe (2002, p. 190) traducen, siguiendo a LSJ, “self-control”, mientras que *ἀκράτεια* lo vierten como “lack of self-control” (*EN*. 1149 a21).

²³⁴ González Escudero (1998, p. 220): “necesitamos que exista la ética como una clasificación concreta de los niveles de incompetencia, que es la equivalencia que preferimos para *akrateía* porque este término en griego apunta a una situación difícil para el individuo en semejante situación pero que puede ser corregida.”

bien desde el cuerpo hacia el alma o bien desde el alma hacia el cuerpo. Si la alteración es efímera, entonces es una disposición, pero si llega a ser permanente, ya porque forme parte de la naturaleza o porque haya llegado a ser un rasgo del carácter, entonces es un estado. Tales “pasiones” son, dice Aristóteles, en una definición que recoge el conjunto de los deseos no racionales, “apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amistad, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer y dolor” (*EN*. 1105 b21-23; trad. Julio Pallí)²³⁵, y, cuando somos conmovidos o nos emocionamos con cada una de ellas, lo somos además sin elección deliberada (οὐκ ἄνευ προαιρέσεως)” (*EN*. 1106 a6), sin intervención ni de la razón ni la reflexión.

Pues bien, las emociones no son exclusivas de los seres humanos y, lo mismo que otros animales, las poseemos por naturaleza, de igual modo que vemos, oímos o sentimos por naturaleza. Como resultado de la repetida visión o audición, no llegamos a ver u oír, señala el filósofo, ni llegamos tampoco a tener miedo o ira como resultado de una repetición afectiva: la emoción surge espontáneamente, de manera inmediata y sin una decisión o juicio previo. Sin embargo, las destrezas éticas (ἀρεταί ἡθικαί) no son en nosotros por naturaleza, sino que llegan a adquirirse únicamente por medio del ejercicio o hábito, hasta que la repetición llega ser una “costumbre (ἔθος) que forma en nosotros una segunda naturaleza. Así pues, el ser humano puede aprender a actuar con habilidad y corregir los errores que comete, de la misma manera que un constructor o un citarista se hacen buenos, “virtuosos”, construyendo edificios o tocando el instrumento repetidamente. Pero entonces tener emociones no significa en absoluto poseer la ἀρετή; como dice enfáticamente Aristóteles: “las emociones no son ni destrezas ni defectos (πάθη μὲν οὖν οὐκ εἰσὶν οὔθ’ αἱ ἀρεταὶ οὔθ’ αἱ κακίαι) (*EN* 1105 b30; n. t.). A esto

²³⁵ λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θάρσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη.

apostilla, “no se nos llama esforzados o malos por nuestras emociones, sino por nuestras destrezas y defectos”²³⁶ (*EN*. 1105 b31-1106 a1; n. t.). Ser capaz de compadecerse no le hace a uno poseer la destreza en grado óptimo, ni ninguna otra por el estilo, ni tampoco ser malo. Con todo, aunque las destrezas éticas no sean las emociones, ni el placer o dolor, sí tienen una relación directa con ellas y definir la ἀρετή como “un estado de impasibilidad (ἀπαθείας τινὰς)” (*EN*. 1104 b26; trad. Julio Pallí), dice explícitamente Aristóteles, es falso.

Si la facultad desiderativa proporciona el principio que explica la acción humana, el deseo de buscar lo bueno y rechazar lo malo, y los motores pulsionales que pugnan entre sí por satisfacerse, la ἀρετή humana es “el modo de ser (ἔξις) por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia”²³⁷ (*EN*. 1106 a22; trad. Julio Pallí). Esto significa que el hombre no es bueno por tener buenos deseos, ni por actuar alguna vez con habilidad, sino porque la repetición de acciones, el alejamiento reiterado de ciertos placeres y dolores, ya sea por medio incluso de castigos o de discursos y mitos con los que es educado a lo largo de la niñez, y la evitación o persecución continuada de ciertas emociones, son los que hacen buenos o malos a los hombres. Así, dice el filósofo, “el que huye de todo y tiene miedo y no resiste nada se vuelve cobarde”²³⁸ (*EN*. 1104 a20), mientras que “acostumbrados a despreciar los peligros y resistirlos, nos hacemos valientes”²³⁹ (*EN*. 1104 b1-2) y entonces poseemos el estado o disposición para elegir y actuar bien.

²³⁶ ὅτι οὐ λεγόμεθα κατὰ τὰ πάθη σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας λεγόμεθα.

²³⁷ ἢ ἔξις ἀφ’ ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ’ ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.

²³⁸ ὃ τε γὰρ πάντα φεύγων καὶ φοβούμενος καὶ μηδὲν ὑπομένων δειλὸς γίνεται.

²³⁹ ἐθιζόμενοι γὰρ καταφρονεῖν τῶν φοβερῶν καὶ ὑπομένειν αὐτὰ γινόμεθα ἀνδρεῖοι.

Por otro lado, hay una manera de precisar, por referencia a las emociones y acciones, cómo llegar a inculcar la ἀρετή ἠθική y si un estado o modo de ser (ἕξις) tiene destreza ética. Aristóteles distingue el término medio absoluto entre dos extremos, igual para todos, y el término medio relativo a cada uno, no igual para todos, entre dos extremos que “yerran” (ἀμαρτάνω). Entre 1 y 10 el término medio absoluto es 5, pero entre un atleta y un niño que comienza sus ejercicios en la palestra el perfecto régimen de ejercicios y la dieta de alimento correcta varía. De igual manera sucede en las emociones: “cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor, en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien”²⁴⁰ (EN. 1106 b17-20; trad. Julio Pallí). El temor que un niño ha de pasar, si ha de inculcársele valor, no es el mismo que el de un hombre adulto valiente. Así pues, la destreza ética es un término medio y se define por relación a las emociones del modo siguiente:

si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente, y en ello radica, precisamente, la virtud. (trad. Julio Pallí).

τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἔνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς. (EN. 1106 b22-23)

Un ejemplo en la aplicación de esta teoría estaría en el “apacible”²⁴¹ (πραῦς), quien posee la destreza ética relativa a la emoción de la “ira” (ὀργή). Al no haber disponible en la lengua griega cotidiana otra expresión para designar el término medio y al ser el defecto relativo más bien otra emoción, Aristóteles recurre a este adjetivo, pero define al ser humano que posee la habilidad con la ira diciendo que sería “el que se irrita

²⁴⁰ οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὁλως ἡσθῆναι.

²⁴¹ DRAE. “1. Manso, dulce y agradable en la condición y el trato. 2. adj. De buen temple, tranquilo, agradable”.

por las cosas debidas y con quien es debido, y además como y cuando y por el tiempo debido”²⁴² (EN. 1125 b32-33).

Con todo, podría argüirse que un adiestramiento conductual similar puede conseguirse en otros animales, pero hay un elemento que distingue la destreza ética humana y es que, como resultado del ejercicio, la habituación y la costumbre adquirido es un “estado electivo” (ἔξις προαιρετική), un modo de ser que nos dispone para elegir lo mejor y tener la emoción exacta²⁴³. Por eso, como resume Vicente Domínguez (2007, p. 40):

La *areté*, considerada desde el punto de vista de la acción del sujeto, de la praxis, es una *hexis*, una ‘habituación’ o ‘entrenamiento’. Desde el punto de vista de su entidad y definición, es decir, en sí misma, es una “disposición” anímica, una localización precisa del actuar emocional. Y, finalmente, desde el punto de vista moral, desde la consideración de la *areté* en el marco de ‘lo excelente’ y ‘el bien’, es una ‘perfección’, ‘el extremo perfecto’²⁴⁴, ‘lo mejor posible’.

4.10. La filosofía estoica de las “pasiones”

Aunque la filosofía aristotélica suministra a la escuela del Pórtico el marco general para la construcción de su sistema y guarda con ella similitudes en diversos aspectos, la teoría de la acción elaborada por el estoicismo modifica sustancialmente la

²⁴² ὁ μὲν οὖν ἐφ’ οἷς δεῖ καὶ οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον.

²⁴³ (EN. 1106 b36-1107 a1) “La destreza [ética] es entonces el estado electivo, en el que el término medio es relativo a nosotros, que está definido con la razón y que determinaría el hombre prudente. El término medio de dos malos, el que se excede y el que se queda corto (ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἔξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ’ ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ’ ἑλλειψιν)”. (n. t.).

²⁴⁴ Esa “perfección” o “extremo perfecto” es lo que Aristóteles llama εὖ ἀκρότης: literalmente, “el buen tono” según LSJ.

dibujada por el de Estagira y constituye un sistema propio en el que los términos νοῦς, πάθος, ὁρμή, ἀρετή, κρίσις, ἀπάθεια etc. adquieren un sentido completamente distinto²⁴⁵.

La teoría del alma de Aristóteles contempla, como una cuestión preliminar que afecta a la unidad en su totalidad, desde la facultad nutritiva a la intelectual, la composición inseparable del alma con el cuerpo. Desde esa perspectiva, τὸ πάθος es un movimiento o alteración cualitativa que, o bien nace del alma y llega hasta el cuerpo, o bien sigue la dirección inversa, pero que, de cualquier modo, pasa en el sujeto en su conjunto y produce, como cualquier alteración humana, cierto placer o dolor. Esta transformación, alteración o movimiento ha de ser interpretada, de acuerdo a la distinción tradicional recogida por Vigo (2017, p. 423), en el sentido “perfectivo” (*alteratio perfectiva*) de lo que cumple una función más bien que en el “corruptivo” (*alteratio corruptiva*) que puede comportar el término “afección”, si lo entendemos como “enfermedad” y no como “impresión que hace algo en otra cosa, causando alteración o mudanza” (DRAE). Pues bien, precisamente así, como “enfermedad”, es definido el concepto de πάθος por el estoicismo, como indica Zamora (2008, p. 25): “para los estoicos la pasión constituye una enfermedad del alma, contraria a la naturaleza, fuente de perturbación y de desgracia, lo que entraña un mal moral”.

Efectivamente, la “pasión” (*affectus*) es un “impulso” (ὁρμή) excesivo²⁴⁶, un movimiento hiperbólico y exagerado que produce “perturbación” (πτοία) y debe ser tratado expresamente como “debilidad” (ἀσθένεια) y “enfermedad” (*morbus*) a ser curada y eliminada. Y eso sucede porque la pasión es contraria a la recta razón cuyo

²⁴⁵ Para abordar este asunto nos hemos basado fundamentalmente en Zamora (2003, p. 23-43) y Vicente Domínguez (2007, p. 37-44).

²⁴⁶ Woerther (2011, p. 500) afirma que el concepto de ὁρμή “n’est donc pas un concept aristotélicien”, señalando con ello la discontinuidad del estoicismo con el aristotelismo.

funcionamiento permite al hombre, el único animal que la posee, vivir de acuerdo a la Naturaleza; contraria en el sentido de que es un “juicio” (κρίσις), como sostiene Crisipo²⁴⁷, “pervertido”, “corrompido”, opuesto a la sustancia racional, única y hegemónica, del alma que reside en el corazón. Zenón, por su parte, sostiene que la pasión es, más que un juicio, su resultado: una agitación y perturbación excesiva del alma, contraria a los movimientos naturales que la incontinencia impide dominar²⁴⁸. Así pues, la pasión es un juicio no sometido a la razón que se convierte en un impulso excesivo, como la “ira de Medea es más fuerte que sus deliberaciones” (Zamora Calvo 2003, p. 31). Pero si la pasión es un juicio pervertido, entonces el juicio recto y el conocimiento de las pasiones pueden curar la afección y debilidad en la que sumen al alma y dotar finalmente al hombre de la “virtud”, es decir, de la ἀπάθεια o “impasibilidad” de estas afecciones morbosas y los conocimientos de lo bueno y lo malo que ajustan a la naturaleza su acción, mientras que la maldad sería la ignorancia y, en consecuencia, sufrir o padecer las pasiones. Además, si la pasión es juicio, entonces es exclusiva de los hombres y ningún otro animal la posee.

Por otro lado, dado que las pasiones son juicios y la racionalidad es hegemónica, cabe realizar una clasificación que comprenda la totalidad de las mismas; así, como indica Zamora Calvo (2003, p. 32), sobre la base del bien que se busca conseguir y el mal que se trata de evitar, junto con el tiempo, en el cual se considera el presente existente y el futuro (y pasado) subsistente, obtenemos cuatro elementos, el “placer” (ἡδονή) y la “pena” (λύπη), el “apetito” (ἐπιθυμία) y el “miedo” (φόβος) en base a los cuales pueden

²⁴⁷ (SVF III.456; SVF III.459; SVF III.381).

²⁴⁸ (SVF I 205; SVF III, 412): “un movimiento carente de razón y en contra de la naturaleza del alma, o un impulso excesivo (ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα”.

definirse el resto de pasiones²⁴⁹. En el género de la pena, una contracción contra la razón, las especies de la piedad, la envidia, los celos etc. En el género del miedo, la expectación de un mal, las especies del terror, la vergüenza, la angustia etc.; en el género del deseo, un apetito contra la razón, el odio, la cólera, el amor, etc.; en el género del placer, una “exaltación” (ἔπαρσις) contra la razón en relación a lo que se ha de elegir, las especies del encanto o el goce (Vicente Domínguez 2007, p. 43).

Con todo, junto a los impulsos excesivos que definen las pasiones como “afectos”, coexisten otras positivas, racionales, y “es preciso señalar que Diógenes Laercio también atribuye a los estoicos, de manera imprecisa, la afirmación de que hay tres `emociones buenas´ (εὐπάθειας)”, según Vicente Domínguez (2007, p. 43): la alegría, la precaución y la voluntad.

En definitiva, la filosofía estoica coloca los términos recibidos del aristotelismo en una posición completamente distinta, en la que los movimientos o alteraciones del alma, y así el placer y las pasiones, son entendidos como *alteratio corruptiva* que degradan el alma racional y la desvían de su naturaleza. En ese sentido, la definición de la virtud estoica como “impasibilidad” (ἀπάθεια) es refutada expresamente por Aristóteles, quien llega a definir la ἀρετή por relación al término medio relativo a dos emociones erróneas, una excesiva y la otra defectuosa. Conviene tenerlo en cuenta porque el lenguaje español demuestra la pregnancia de la doctrina estoica en nuestra manera

²⁴⁹ De la buena opinión presente, el placer, y de la futura, el apetito; de la mala opinión presente, la pena, y de la futura, el miedo. Ver Cicerón (*Tusc.* IV, 6, 11).

cotidiana de pensar las “pasiones”, y porque a ella suelen acudir no pocos intérpretes cuando hacen su lectura de la retórica de Aristóteles o de su teoría del alma y la acción²⁵⁰.

Hablando desde un punto de vista estoico, el mismo Cicerón muestra las diferencias con los aristotélicos del modo siguiente:

¿Qué decir respecto de las afirmaciones de los mismos peripatéticos en el sentido de que esas perturbaciones, que nosotros pensamos que deben extirparse, no solo son naturales, sino que también nos han sido dadas por la naturaleza para nuestra utilidad? Ellos recurren a un lenguaje de esta naturaleza: comienzan alabando encarecidamente la cólera, que definen como la piedra de afilar la valentía y dicen que los ataques de quienes están encolerizados son mucho más vehementes, no solo contra el enemigo, sino también contra el mal ciudadano, mientras que son de poco peso los argumentillos de quienes se expresan así: “Es justo librar esta batalla, conviene luchar por las leyes, por la libertad, por la patria”. Argumentos que carecen de toda fuerza, a no ser que la valentía se encandile con la ira. Pero ellos no se limitan a argumentar sobre quienes combaten, piensan que ninguna orden es lo bastante severa si no va a acompañada del determinado grado de aspereza que emana de la cólera; finalmente, a un orador, no sólo cuando acusa, sino también cuando defiende, no le dan su aprobación si no emplea los aguijones de la cólera y, aunque ella en realidad no exista, piensan, sin embargo, que debe simularse con palabras y gestos, para que la forma de exponer del orador encienda la ira de quien escucha. Niegan por último que se pueda considerar hombre a quien no sepa encolerizarse, y lo que nosotros llamamos calma ellos lo denominan con el nombre negativo de indolencia. (*Tusc.* IV, 19).

4.11. Las emociones en la acción y en la producción artística

En línea con lo que decimos, el texto anterior juzga primero las emociones contempladas al modo aristotélico como movimientos naturales que cumplen una función y finalidad, en el sentido de una *alteratio perfectiva* y no en el de una *alteratio corruptiva*,

²⁵⁰ Caso paradigmático es la lectura neo-estoica hecha por Martha Nussbaum (2003) de la filosofía aristotélica. De acuerdo con la misma, las pasiones son juicios o evaluaciones cognitivas en las que las creencias son constitutivas de la pasión y comportan una reacción corporal. Con esta premisa, las emociones o juicios pueden ser clasificados, por tanto, en racionales o irracionales, independientemente de que, además, sean verdaderos o falsos. Así, el valor, por ejemplo, está en función del juicio, no de la disposición emocional ni del estado que posea uno por entrenamiento, y, por tanto, la diferencia entre destrezas intelectuales y éticas es borrada.

como pasiones enfermizas o afecciones que perturban y debilitan el alma, razón por la cual han de ser extirpadas. Valiéndose del ejemplo de la ira, Cicerón explica que los peripatéticos hablan de tal emoción como “la piedra de afilar la valentía”, una metáfora que apunta a la operación que debe repetirse tantas veces como exige el ejercicio y la costumbre para lograr el punto exacto en el que dejar preparada la hoja de la espada para su uso valiente en la acción, tanto en el combate en el campo de Marte como en la lucha en la arena pública.

A continuación, el orador presenta los argumentos necesarios para actuar valientemente, al modo estoico, carentes de pasión, impasibles y puramente racionales, argumentos que el peripatético encuentra poco dignos -“argumentillos”- si no están inflamados por la ira, es decir, si el impulso del ánimo (*θυμός*) no acompaña y se ajusta en el desarrollo de la acción al deseo racional de actuar con determinado propósito.

Pero, además de considerar la naturaleza de la emoción y la racionalidad de la misma en el ámbito de la acción, Cicerón comenta finalmente el papel que la emoción desempeña en un tercer campo, distinguible de los anteriores: la retórica. Aquí los filósofos aristotélicos, según el de Arpino, no aprueban la oratoria “si no emplea los aguijones de la cólera”, es decir: juzgan artísticamente inadecuado un discurso que no recurra a las emociones, incluso a gestos y movimientos en su puesta en escena²⁵¹, si es preciso, simulados, para despertar “la ira de quien escucha” (*Tusc. IV*, 19).

La imagen del hombre peripatético pintado en el lienzo estoico incluye las emociones en el hombre virtuoso, mientras que la de Cicerón vacía del mismo las pasiones. Pues bien, lo que nos interesa en este punto es tratar la diferencia esencial entre

²⁵¹ Tanto los espectadores de una obra de teatro como los de un discurso saben que están ante una representación. Van a la función, como diría Gorgias, a ser bien engañados.

las emociones en la acción y las emociones en la retórica que, a Cicerón, como no puede ser de otro modo, no se le pasa por alto: *πρᾶξις* y *ποίησις* son, efectivamente, dominios muy distintos entre sí y con leyes muy diferentes.

En la retórica aristotélica, el técnico tiene la tarea de generar, tal vez incluso pronunciar, un discurso, una obra completa, que, en la medida en que sea posible, ha de tener en cuenta tres factores: debe actuar en el entendimiento del oyente o espectador, mostrándole la verdad o lo que parece serlo en términos de imaginación. El discurso también ha de disponer favorablemente a quien lo hace ante el oyente, así como disponer en él una emoción apropiada. Estos factores o condiciones hacen fiable o de confianza lo dicho y explican el juicio aprobatorio del oyente.

La regla básica que ha de emplear en la construcción del discurso, de acuerdo a la cual el espacio discursivo ha de cobrar forma, es que genere una imagen semejante a la verdad y que el espacio sea verosímil: *τὸ εἰκός*; de hecho, lo verosímil extrae la mayor potencia del discurso para seducir al oyente y permite al discurso tanto actuar en el entendimiento como disponer la emoción precisa en el oyente. La producción de este espacio de imágenes semejantes a la verdad que se da a la imaginación (*φαντασία*) hace surgir en el alma la ilusión indispensable tanto para pensar y concebir, como para desear y tener una emoción.

La experiencia retórica ha empleado abundantemente lo verosímil antes que Platón y Aristóteles, pero es definida así en la *Retórica*:

es lo que sucede la mayoría de las veces, pero no absolutamente, como algunos afirman; sino lo que, tratando de cosas que también pueden ser de otra manera, guarda con aquello respecto de lo cual es probable la misma relación que lo universal con lo particular. (trad Quintín Racionero).

τὸ μὲν γὰρ εἰκὸς ἐστὶ τὸ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενον, οὐχ ἀπλῶς δὲ καθάπερ ὀρίζονται
τινες, ἀλλὰ τὸ περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, οὕτως ἔχον πρὸς ἐκεῖνο πρὸς ὃ εἰκὸς ὥς
τὸ καθόλου πρὸς τὸ κατὰ μέρος. (*Rh.* 1357 a34-b1)

Lo verosímil, si lo entendemos correctamente, es una regla de construcción de imagen, según la cual la imagen que dibuja el asunto concreto y particular del que se habla muestra una proyección “universal”; es decir, la imagen verosímil nos produce una ilusión en la cual contemplamos lo particular y contingente que podría ser de cualquier otro modo, no desconectado de los demás, sino en un discurso trabado donde las imágenes están combinadas y se desarrollan, si no con necesidad o de acuerdo al universal, sí de manera verosímil.

En este sentido, la construcción de la imagen verosímil en la retórica es semejante a la de la ciencia, dado que esta es, según Aristóteles, “conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias (ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων) (*EN.* 1140 b31; trad. Julio Pallí); y si en un caso está lo universal y necesario, en el otro, en la composición retórica, está lo verosímil²⁵².

Para la producción poética la regla no cambia. El poeta, afirma Aristóteles, no es un historiador y el μυθός que debe componer no tiene la función de “contar lo sucedido, sino lo que podría suceder y lo posible en virtud de la verosimilitud o la necesidad (κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον)”²⁵³ (*Po.* 1451 a39-40; trad. Antonio López Eire). Así pues, ni el poeta en el drama ni el retórico en el discurso, aunque hable ante un tribunal de hechos pasados, ninguno ha de contar lo que sucedió, de manera que la imagen a crear no ha de

²⁵² Acerca de la “ambivalencia” del término εἰκὸς y su aplicación en el *Timeo* por Platón dice Zamora (2010, p. 25): “tomado en sentido negativo, ‘verosímil’ significa que solo tiene de verdadero el aspecto; tomado en un sentido positivo, se refiere a aquello que puede efectivamente ser verdadero. En el primer caso, el εἰκὸς λόγος apenas es un discurso, en el segundo, es casi una ciencia”.

²⁵³ οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ’ οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον.

reproducir o copiar algo que existió, no ha de ser un recuerdo, un particular suelto y desconectado, sino lo que podría ser de acuerdo a la regla de lo verosímil, trabado con lo universal, de la misma clase que lo necesario y que hace al arte ser “más filosófica y seria que la historia (φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν)” (*Po.* 1451 b6-7; trad. Antonio López Eire). Y efectivamente, los retóricos educados o instruidos “hablan de lo común y universal (οἱ μὲν γὰρ τὰ κοινὰ καὶ καθόλου λέγουσιν)” (*Rh.* 1395 b30; trad. Quintín Racionero).

Además, la construcción de la imagen que genera una ilusión también ha de disponer en el auditorio una determinada y graduada emoción según lo verosímil en el llamado πάθος ἔντεχνος. Sabemos que las emociones, según Aristóteles, son procesos en los que el cuerpo es alterado por medio del alma y que se dan sin una elección o juicio previo. Y sabemos también, que basta “una pequeña semejanza” (μικρᾶς ὁμοιότητος) para que la φαντασία, de quien tiene un modo de ser cobarde, por ejemplo, le haga “creer que ve enemigos (δοκεῖν [...] τὸν μὲν τοὺς πολεμίους ὄρᾶν)” (*Insomn.* 460 b6; n. t.). Así pues, para suscitar una emoción en el oyente con un discurso, aquel ha de tener un modo de ser. Pero, ¿puede no tenerlo? A juicio de Aristóteles, no. Es más, ¿puede tener capacidad de no conmocionarse o no alterarse? En absoluto. El ser humano es alterado y forma parte de su naturaleza conmocionarse emocionalmente tanto por la percepción de cosas externas como por la imaginación o el pensamiento, y para ser bueno y poseer destrezas éticas, el ser humano debe adquirir el hábito hasta poseer el estado (ἔξις) que le dispone para emocionarse en la medida justa y exacta, media -relativa a cada uno- entre dos extremos igualmente malos, lo cual puede conseguirse a través de la educación, inculcando tal estado con hábitos y discursos de censura y exhortación adecuados. Luego el técnico retórico debe saber, en primer lugar, el modo de ser del oyente, la clase de deseos, tanto los racionales como no racionales que posee, si su ánimo escucha a la razón

o no, si es bueno y esforzado, o malo. Una vez cumplida esa condición, puede pasar a pensar en la emoción a disponer al oyente que le haga juzgar fiable el discurso.

Pero ¿qué necesita, decíamos, el técnico para generar esa imagen verosímil? ¿Con qué puede construir esa imagen? Empleando lo corriente, las opiniones más estimadas (ἐνδοξα) y “lugares” (τόποι), comunes en la memoria de todos, o casi todos, y cargados con un valor de estimación por los que es fácil que la imaginación y pensamiento discurren claramente. De cualquier modo, hay que tener presente que en el curso de una lectura o discurso y en el curso de una acción las emociones están en planos diferentes, y en la medida en que las imágenes retóricas son consideradas como producto de la φαντασία, las emociones suscitadas podrán, además de infundir temor o ira, por ejemplo, suscitar también el placer de la ilusión, puesto que lo que uno concibe con la imaginación no es verdadero ni falso. Pero en la medida en que las imágenes sean consideradas como opiniones sujetas a la verdad o falsedad, entonces el horror será auténtico y directo.

4.12. La definición de las emociones en *Retórica* 1378 a19-22

Si en la vida animal y humana las emociones desempeñan una función desiderativa insoslayable y en la acción humana indican, primero, la competencia para ajustar el ánimo hacia un deseo a largo plazo, y, segundo, las destrezas éticas, una disposición para tener la emoción exacta entre dos emociones extremas, en el ámbito de la retórica la emoción es un factor que condiciona, por supuesto, el juicio del oyente:

“estando tristes no damos a cambio los mismos juicios que estando alegres, o amando y odiando”²⁵⁴ (*Rh.* 1356 a14-16; n. t.).

En casos así, esto podría revelar que la facultad crítica del alma manda menos que el ánimo y las emociones (de amistad, compasión, odio, etc.) son quienes dictan el discurso, pero, incluso si así fuera, no habría necesariamente motivo para la alarma. Como ha puesto de manifiesto el análisis de las destrezas intelectuales, el juicio y el entendimiento, aunque parecen facultades naturales e innatas al hombre, este pasa por la necesidad de ser impresionado, a través de la experiencia y la vida, por lo particular, de manera que las mismas “acompañan a ciertas edades”²⁵⁵ y aconsejan que “uno debe hacer caso de las aseveraciones y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes no menos que de las demostraciones, pues ellos ven rectamente porque posee la visión de la experiencia”²⁵⁶ (*EN.* 1143b11-15; trad. Julio Pallí). De modo que el πάθος ἔντεχνος supone el reconocimiento de que los grados de experiencia y de la vida no pueden ser barridos de la comunicación ni del juicio humano. A través suyo, las emociones son compartidas y hay una sintonía entre los seres cívicos en la capacidad de ser conmocionados que constituye el fundamento de la vida humana, que es, como sabemos, cívica.

Pero, además, colocar al oyente en la emoción adecuada y en un punto de intensidad concreto es indispensable para disponer al oyente el exacto término medio en

²⁵⁴ ὅταν εἰς πάθος ὑπὸ τοῦ λόγου προαχθῶσιν: οὐ γὰρ ὁμοίως ἀποδίδομεν τὰς κρίσεις λυπούμενοι καὶ χαίροντες, ἢ φιλοῦντες καὶ μισοῦντες.

²⁵⁵ ταῖς ἡλικίαις οἰόμεθα ἀκολουθεῖν.

²⁵⁶ δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἥττον τῶν ἀποδείξεων: διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὀρθῶς ὀρθῶς.

el que consiste la destreza ética, la posición en la que el ánimo posee la perfección moral y en la que escucha a la razón con “control”, lo cual es más verdadero y bello²⁵⁷.

Efectivamente, a diferencia de quienes se valen de la simple práctica, en la técnica retórica las emociones son dispuestas en el oyente a partir del asunto mismo que se está tratando, son generadas de acuerdo a lo verosímil, una regla que conduce la emoción por una línea semejante a la que cumple lo universal o necesario en la ciencia, y el técnico las genera habiendo estudiado a quién se dirige, qué emociones pueden prender en él y hasta qué punto exacto hay que suscitarlas para lograr, en la medida de lo posible, que el oyente escuche, sea seducido por la razón que le habla y apruebe lo dicho. Así, la técnica retórica actúa de manera análoga a la medicina, sabiendo qué régimen establecer a cada paciente y qué fármacos dispensarle y en qué medida.

Así pues, la definición de *Retórica* (1378 a19-22) es operativa, está dada desde una perspectiva funcional técnica²⁵⁸ y nos sitúa ante una producción conectada a la teoría de la acción y los deseos humanos, pero cuya habilidad y primor artístico ha de medirse

²⁵⁷ Nehamas (1994, p. 266): “When reason, then, “persuades” the emotions, it does not eliminate them; it simply aligns them with its own judgment concerning each situation”.

²⁵⁸ En el Libro II de *Retórica* no hay pues una teoría general acerca de las emociones, algo que en cualquier caso entraña la teoría de la entidad y categorías del ser, la teoría de unidad del cuerpo y del alma, así como la conexión entre sus partes desiderativa, sensitiva e intelectiva, y por último la teoría de la acción. En este sentido que restringe las definiciones a su aspecto operativo por parte de la técnica, puede consultarse por ejemplo Rorty (1996, p. 16): “Aristotle’s discussion of the individual passions in Rhetoric Book 2 is limited to those features that are relevant to the rhetorician’s craft”. Puede verse también Corrales (2012, p. 157): “La definición de las pasiones como causa del cambio de opinión a propósito de eso sobre lo que se ha de juzgar implica que en el origen del paso del sí al no, o viceversa, de juicios contrarios y contradictorios, que puede entenderse efectivamente como un cambio, hay un movimiento según cualidad en el alma del juez. Ese movimiento se vincula al placer (ἡδονή) y el dolor (λύπη) e insinúa ya la posibilidad de leer productiva o arquitectónicamente los capítulos que seguirán; algo que también contribuye a sostener la continuación del texto citado, pues entonces Aristóteles plantea las tres preguntas indispensables a las que se ha de responder para ser capaces de producir o suscitar (ἐμποιεῖν) las pasiones en los que escuchan”.

de acuerdo a criterios propios. Esta definición dice entonces, ante todo, al técnico retórico qué función operativa poseen las emociones: no exponen su ser, su naturaleza tanto corporal como anímica, la posición intermedia que desempeñan para la delimitación de las destrezas éticas o la actividad que cumplen en la potencia desiderativa, aspectos todos ellos debatidos en relación con otros asuntos:

sean las emociones aquellas por las que cambiando [los oyentes] difieren respecto a los juicios, a las que acompaña pena y placer, como ira, piedad, miedo y las otras tales y sus contrarias.

ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία.

El texto establece una conexión causal operante en un doble sentido²⁵⁹: el que lleva de cada una de las emociones a los diferentes juicios en los oyentes²⁶⁰ (*finis operis*), y el que lleva al operador técnico a saber que en función de la emoción que disponga en los oyentes obtendrá diferentes juicios (*finis operantis*). Además, “la pena y gozo” (λύπη καὶ ἡδονή) que Aristóteles señala en la definición no solo *acompañan* o *siguen* a las emociones, traducciones ambas válidas para el verbo en voz media ἔπεται, sino que indican que “emotion includes the pleasure or pain” (Leighton 1996, p. 218) y sirven de

²⁵⁹ La relación causal por la cual las emociones operan u obran el juicio es puesta de manifiesto por Corrales (2012, p. 157); Konstan (2006, p. 33); Rorty (1996, p. 15); Leighton (1996, p. 206); Nehamas (1994, p. 262); Fortenbaugh (1979, p. 141). La traducción de Racionero (1990, p. 310) sostiene, en cambio, que las emociones son “causantes de que los hombres se hagan volubles”, lo cual introduce una consideración ética ajena al asunto técnico y a la filosofía de la acción de Aristóteles, y borra el verbo διαφέρουσι.

²⁶⁰ Debe tomarse en consideración la dirección que establece la relación causal, de las emociones al juicio del oyente sobre el discurso retórico, no al contrario: el juicio del oyente no suscita las emociones. Este último sería el esquema estoico. Así por ejemplo Leighton (1996, p. 210): “this essay describes emotions themselves as that on account of which judgements change, not emotions themselves as change of judgements”. Por otro lado, lo que resulta obrado por las emociones son los juicios de los oyentes de un discurso retórico, más que el juicio o la razón humana, considerada absolutamente. Por otro lado, es dudoso, cuando menos, equiparar esos “juicios” a “decisiones” (Bernabé 2007, p. 141) porque la acción de “decidir” puede ser entendida como “hacer una elección” (RAE), una προαίρεσις que es el principio de la acción humana pero no el fin de la producción artística.

marcadores para definir cada emoción específica y graduar técnicamente la intensidad del placer y dolor que comportan, lo cual, según Carmen Trueba (2009, p. 152) “resulta útil para entender la especificidad de las emociones, y en particular, las emociones poéticas, como una clase especial de las emociones”²⁶¹.

Efectivamente, las emociones comportan cambios cualitativos acompañados de placer y dolor que disponen enteramente al oyente, no solo a una parte -o al cuerpo o al alma- a favor o en contra, a la vez que suministran al técnico un instrumento que ha de saber interpretar con arte, suscitando armónicamente emociones contrarias y llevándolas a los grados que exija la destreza ética.

Con objeto de *afinar* perfectamente la puntería del artista, Aristóteles especifica, además del qué es en la definición dialéctica, tres aspectos que ha de distinguir del público a quien se dirige:

me refiero, por ejemplo, con relación a la ira, cómo están dispuestos los que son iracundos, y contra quiénes están acostumbrados a encolerizarse, y por qué motivos: pues si tuviéramos una o dos de estas cosas, no todas, sería imposible producir la ira. (n.t.).

λέγω δ' οἷον περὶ ὀργῆς πῶς τε διακείμενοι ὀργίλοι εἰσὶ καὶ τίσιν εἰώθασιν ὀργίζεσθαι, καὶ ἐπὶ ποίοις; εἰ γὰρ τὸ μὲν ἐν ἧ τὰ δύο ἔχοιμεν τούτων, ἅπαντα δὲ μή, ἀδύνατον ἂν εἶη τὴν ὀργὴν ἐμποιεῖν. (*Rh.* 1378 a22-26).

4.13. ¿Tienen valor cognitivo las emociones?

Al planificar el πάθος ἔντεχνος, el técnico debe considerar estos indicadores sobre los hábitos o estados (ἔξεις) de los oyentes, la clase de hombres hacia los que están

²⁶¹ Cuestión aparte es si las emociones son “mezclas” y en qué sentido de pena y gozo. Véase Frede (1996, p. 274); Striker (1996, p. 292).

acostumbrados a tener la emoción y los motivos por los que, en cada caso, las tienen. Ellos son los que ha de tener presente para construir, al hablar o escribir, la imagen verosímil, es decir, para proyectar por medio del discurso una imagen semejante a aquello a lo que están dispuestos, a quienes tienen el hábito de emocionarse y a los motivos por los que tienen una emoción²⁶².

En ese sentido, Aristóteles presenta trece definiciones dialécticas en las que da cuenta de “la forma específica” (τὸ εἶδος) (*de An.* 403 b1-2; trad. Tomás Calvo) de cada emoción; como técnico retórico, no está interesado aquí en una definición física o corporal, que por otra parte no desconoce y es correlativa a la dialéctica. La forma específica de cada emoción está dada en términos de pena y gozo, y reúne los tres factores mencionados. Además, la serie está organizada de acuerdo a la relación de contrariedad que, por naturaleza, según ha quedado establecido (*Cat.* 11b1-5), posee cualquier πάθος. Así, el técnico retórico puede, no sólo oponer la calma a la ira que haya suscitado un discurso en el auditorio, sino demostrar su destreza del arte llevando a los oyentes de una a la otra a través de diversos grados, si es preciso, porque demostrar cosas contrarias no es la finalidad de este arte. Por último, las definiciones atribuyen a la φαντασία del oyente

²⁶² Cairns (2015, p. 83): “Although Gorgias and Aristotle stand—from a modern perspective—at the beginning of the tradition of Greek literary aesthetics as a formal discipline, the tradition in which they, themselves, exist is already one that makes no absolute distinction between the effects of visual (dramatic) versus verbal representation. Although ancient Greek authors regularly comment on the greater power and persuasiveness of what one sees with one’s own eyes by comparison with what one merely hears about, it seems to have been an implicit ideal of Greek narrative to efface the distinction as far as possible. In both cases, one’s powers of *phantasia* are engaged. In both, one’s response is typically emotional. And in both, the emotional response in question may have a pronounced somatic aspect that underlines the phenomenological continuity between narrative representations, dramatic representations, and the emotion-eliciting scenarios of everyday life”.

la función de generar -a partir de la imagen verosímil (εἰκόν)- la ilusión o “imaginación” (φάντασμα) que suscita en él finalmente la emoción²⁶³.

La emoción del oyente, entonces, es producida a través de la imaginación (φαντασία), un movimiento del alma que es imprescindible tanto para la contemplación científica, la deliberación práctica y el pensamiento, como para concebir, racionalmente o no, deseos. El problema que se plantea es si puede considerarse la φαντασία una facultad cognitiva o epistémica que envuelve creencias, opiniones, valoraciones, evaluaciones o juicios que, de un modo u otro, dicen mantener relación con la verdad o falsedad²⁶⁴. En este caso, las emociones estarían bajo la hegemonía de la razón y, al ser el producto de un razonamiento, también ellas serían un razonamiento en cierto modo y podrían ser

²⁶³ La función fundamental que desempeña φαντασία para que el oyente, a partir de la memoria que forma parte de aquella y del tiempo que estructura, imagine algo que suscite emociones, es puesta de manifiesto por Rorty (1996, p. 17); Cooper (1996, p. 246): “with the exception of the last two, Aristotle is quite firm and explicit that the emotion arises from one’s having the impression or appearance (*phantasia*) that something good or bad has happening, is happening, or is about to happen”; Striker (1996, p. 291): “It is evident that Aristotle is deliberately using the term “impression” [*phantasia*] rather than, say, “belief” (*doxa*) in his definitions in order to make the point that these impressions are not to be confused with rational judgments”; Nehamas (1994, p. 266): “we should also give appropriate emphasis to the fact that a reference to appearance is made in each and every definition of emotion in Book 2 of the *Rhetoric*. Aristotle’s consistency in this respect is remarkable”; Corrales (2012, p. 169): “el tiempo propio del viviente, de hecho, se divide entonces en tres momentos distintos, momentos que se estructuran según la orientación de la φαντασία hacia el futuro, hacia el pasado, o hacia ambos tiempos en el caso del hombre en el vigor de los años”.

²⁶⁴ Nehamas (1994, p. 264): “Aristotle’s whole approach to these two emotions (and, in fact, to all the others he discusses here) is guided by the idea that a value judgment is inherently involved in every emotional reaction”; Nussbaum (1996, p. 307): “no technical distinction between *phantasia* and believing is at issue in any of these analyses of emotion: *phantasia* is used, in the rare cases where it is used, simply as the verbal noun of *phainesthai*, ‘appear’. The passage contains no suggestion that *phantasia* is being distinguished from *doxa*, belief.”.

clasificadas en racionales o irracionales, o en verdaderas o falsas, si las creencias que las suscitan corresponden a objetos o estados del mundo²⁶⁵.

Desde la perspectiva filosófica de Aristóteles, tal como la interpretamos nosotros, ni la imagen (φάντασμα) generada por la imaginación del espectador, ni la imagen (εἰκών) semejante a lo que el espectador ama, producida técnicamente de acuerdo a lo verosímil (τὸ εἰκός), ni la φαντασία por un lado, ni la τέχνη por otro, deben situarse en la verdad o falsedad y considerarse funciones cognitivas.

Aunque el pensamiento toma necesariamente esas imaginaciones como suposiciones para opinar y pensar, o concebir un deseo, racional o no, la imaginación y los resultados basados en ella, producto de otras funciones intelectivas, son distintos, y no hay identidad entre imaginar y opinar, por ejemplo, o conocer científicamente. La imaginación no tiene un valor cognitivo o epistémico, ya que lo imaginado, de acuerdo con Aristóteles, no es ni verdadero ni falso²⁶⁶. Además, el resultado al que la imaginación conduce en el πάθος ἔντεχνος no es a dar un juicio, más que indirectamente; de lo que se trata es de suscitar y graduar las emociones del auditorio, es decir, de conmocionarlo de

²⁶⁵ Nussbaum (2003, p 113-4) considera las emociones “formas de conciencia intencional” que “pueden clasificarse adecuadamente en racionales o irracionales, y también (con independencia de eso) como verdaderas o falsas, según el carácter de las creencias que constituyen su base o fundamento”. Por ello, a juicio de Nussbaum, “todas las emociones son en alguna medida ‘racionales’ en sentido descriptivo –todas son en alguna medida cognoscitivas y basadas en creencias- y todas pueden ser valoradas, como las creencias, por su posición normativa”.

²⁶⁶ Cooper (1996, p. 247): “it seems likely that Aristotle is using *phantasia* here to indicate the sort of nonepistemic appearance to which he draws attention once in *De Anima* 3.3 (428b2-4), according to which something may appear to, or strike to, in some way (say, as being insulting or belittling) even if one knows there is no good reason for one to take it so. If so, Aristotle is alert to the crucial fact about the emotions, that one can experience them simply on the basis of how, despite what one knows or believes to be the case, things strike one -how things look to one when, for one reason or another, one is disposed to feel the emotion. It is not merely when you know or think that someone has mistreated you that you may become angry.”

manera común, poniendo en sintonía la capacidad de alterarse mediante la contemplación de lo verosímil -léase universal o necesario- que a todos conmueve. Esto es lo que acaba redundando en el juicio favorable del auditorio acerca de la destreza del técnico.

De igual modo, aunque lo verosímil sea una regla del arte de escribir o hablar análoga a lo universal y necesario de la ciencia y el cálculo práctico, eso no hace a la imagen retórica o poética ni verdadera ni falsa: el arte es un hábito de producir de acuerdo a una razón verdadera, cuya destreza medimos precisamente por su capacidad para producir una imagen seductora que asemeja a la verdad, pero no es ni ciencia ni un modo de ser práctico.

Por otra parte, en el arte las emociones son suscitadas por la imaginación, pero no son imaginaciones. Aunque la imagen de algo horrible, construida retóricamente de manera verosímil, nos lleve a tener temor, la emoción no se identifica sin más con la imaginación. De ningún modo pueden las emociones y el θυμός en las que se asientan, según Aristóteles, ser disueltas en la imaginación, mucho menos en la opinión o el juicio²⁶⁷. Las emociones se suscitan sin elección previa y sus conmociones, junto al placer y dolor unidas a ellas, surgen sin juicio mediante, se provocan sin estímulo exterior, por medio de la imaginación. Pero esta imaginación no es la sensitiva, propia de los animales, sino racional, la que se suscita en el animal cívico por medio de palabras, letras y discurso. Además, la imagen técnica, por más terrible que sea lo que suscite, puede producir también el placer y la maravilla que el arte genera en el espectador²⁶⁸.

²⁶⁷ Nehamas (1994, p. 268): “we can accept the view that the *pathē* represent nonrational elements in the soul. And though they are subject to reason, they are not ultimately to be absorbed by it”.

²⁶⁸ Aristóteles es consciente de que la conmoción que un ser humano tiene en la praxis es incomparable a la que un espectador o lector tiene durante un drama, una pintura o una “lectura”, como demuestran sus comentarios en *Sobre el alma* (427 b22-24), a la *Poética* (1448 b10-12) o a la *Política* (1340 a25). Lo que

En definitiva, las definiciones suministran al técnico la forma específica de cada una de las emociones, junto a su placer y dolor, que, a través del escrito o el discurso, suscita en los oyentes. El recurso al *πάθος ἔντεχνος* no es un medio ni inmoral ni contrario a la razón, cuando se emplea técnicamente, sino una necesidad comunicativa por la cual el orador y los oyentes comparten las condiciones verosímiles -universales o necesarias- que les hacen tener emociones comunes. Para poder llevar esto a término con destreza, el técnico ha de reconocer en el oyente el hábito que le inclina a tener determinadas emociones, la clase de personas que la suscitan o los motivos por los que se disponen en ellos los cambios emocionales y combinar estos factores en una imagen verosímil y semejante a lo que su imaginación o memoria suele imaginar. Por ello, tras definir las trece emociones, Aristóteles da una semblanza de los modos de ser (*ἥθη*) por relación a las emociones, los hábitos, las edades²⁶⁹ y la riqueza. Lo que vamos a continuación a ofrecer es nuestra traducción comentada de partes de las definiciones dialécticas de las emociones.

en un caso suscita de inmediato terror, por ejemplo, en el otro además de generar terror comporta cierto placer por la destreza lograda en la imitación o en el discurso retórico. Acerca de este asunto en Aristóteles puede consultarse González Escudero (2002, p. 136) y también Trueba (2004, p. 58).

²⁶⁹ Las observaciones que Aristóteles hace sobre la manera de ser de jóvenes, ancianos y adultos pueden considerarse como aplicación de la teoría de la conexión de destrezas intelectuales que Aristóteles establece en *Ética a Nicómaco* y que comprende la explicación de por qué pensamos que el juicio, entendimiento o la intuición son potencias naturales que “acompañan a ciertas edades”: “pensamos que [tales destrezas] siguen a las edades, esto es que la edad trae el pensamiento y el juicio, como si la causa fuera la naturaleza” (*ταῖς ἡλικίαις οἴομεθα ἀκολουθεῖν, καὶ ἥδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει καὶ γνώμην, ὥς τῆς φύσεως αἰτίας οὕσης*) (*EN*. 1143 b7-8).

Definiciones de las emociones

5.1. La ira y la calma: ὀργή / πράῦνσις

Sea la ira el deseo con pena imaginando venganza a causa de lo que se imagina desprecio a lo de uno o de los suyos que no merece despreciarse. Si esto es entonces la ira, es necesario que el que se enoja se encolerice siempre contra alguien particular, como por ejemplo Cleón pero no contra el hombre, y lo que se ha hecho o iban a hacer que sea a él o los suyos, y que a toda ira se acompañe un cierto placer, el de la esperanza de ser vengado; pues es placentero, en efecto, pensar que se conseguirán las cosas que uno desea y como nadie desea para sí las cosas que se imaginan imposibles, el que se enoja desea las posibles. Por eso se ha dicho bellamente del ánimo: “mucho más dulce que la miel destilada / en el pecho de los hombres crece” (*Il.* XVIII.109.110). Por esto pues le acompaña cierto placer y por esto pasan el tiempo en el pensamiento de vengarse: ciertamente, originándose entonces la imaginación produce el placer, como el de los sueños.

ἔστω δὴ ὀργή ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγορίαν εἰς αὐτὸν ἢ τι τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγορεῖν μὴ προσήκοντος. εἰ δὴ τοῦτ' ἐστὶν ἡ ὀργή, ἀνάγκη τὸν ὀργιζόμενον ὀργίζεσθαι ἀεὶ τῶν καθ' ἑκάστων τι, οἷον Κλέωνι ἄλλ' οὐκ ἀνθρώπῳ, καὶ ὅτι αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ τί πεποίηκεν ἢ ἡμελλεν, καὶ πάσῃ ὀργῇ ἔπεσθαί τινα ἡδονήν, τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι: ἡδὺ μὲν γὰρ τὸ οἶεσθαι τεύξεσθαι ὧν ἐφίεται, οὐδεὶς δὲ τῶν φαινομένων ἀδυνάτων ἐφίεται αὐτῷ, ὁ δὲ ὀργιζόμενος ἐφίεται δυνατῶν αὐτῷ. διὸ καλῶς εἴρηται περὶ θυμοῦ: “ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο ἀνδρῶν ἐν στήθεσσιν ἀέξεται”. ἀκολουθεῖ γὰρ καὶ ἡδονή τις διὰ τε τοῦτο καὶ διότι διατρίβουσιν ἐν τῷ τιμωρεῖσθαι τῇ διανοίᾳ: ἡ οὖν τότε γινομένη φαντασία ἡδονὴν ἐμποιεῖ, ὥσπερ ἡ τῶν ἐνυπνίων. (*Rh.* 1378 a30-1378 b10).

La “ira” es, según el DRAE, “apetito o deseo de venganza” y, por tanto, la emoción que corresponde en español con mayor exactitud a la definición de Aristóteles de ὀργή, de la cual puede decirse que es casi una copia o cierta continuación.

La emoción griega definida por Aristóteles establece que se trata de “deseo” (ὄρεξις). Sabemos que el principio del deseo “es lo bueno o lo que se imagina bueno

(τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν)” (*de An.* 433 a28-29; n. t.) y sus múltiples motores son “apetito, ánimo y deseo racional” (ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις) (*de An.* 414 b1; n. t.). Como entre el ánimo y lo apetitivo se muestra diferencia cuando, en la acción, la fuerza que impele la primera es a favor de los deseos a más largo plazo de la razón (*de An.* 433 b4; *EN.* 1103 a1-2), hay que distinguir ambas. Pues bien, dado que ὀργή es una emoción de θυμός, Aristóteles parece entenderla como un deseo del ánimo, no del apetito¹.

Por otra parte, el principio que lo produce está en la imaginación, de acuerdo a lo dicho en el tratado *Sobre el alma* (433 b28): “lo desiderativo no existe sin imaginación (ὄρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας)”. Efectivamente, “imaginando (φαινομένην)” que nosotros, o quienes nos son próximos, hemos sido “despreciados (ὀλιγωρία)”, así se produce la ira. Esto supone que el desprecio no tiene por qué ser verdadero ni falso, y lo que la suscita no es una opinión, ni tampoco una opinión sobre la falsedad del mismo puede apagarla. Lo que viene a confirmar, por contra, es el papel fundamental que desempeña la imaginación, primero, para hacer algo deseable, digno de estima y esfuerzo; segundo, en el desprecio, donde se manifiesta una opinión “sobre lo que se imagina sin ninguna estima (περὶ τὸ μηδενὸς ἄξιον φαινόμενον)” (*Rh.* 1378 b11-12; n. t.), es decir, donde se estima indeseable lo que para otro es deseable; y, por último, en la ira, donde se imagina uno (o los que le son próximos) ser despreciado. Además, en todos estos casos la imaginación funciona mediante la palabra que nos vincula a los demás como los animales cívicos en grado máximo, lo cual da pie a distinguir una φαντασία λογιστική (*de An.* 433 b29), específicamente humana, de la αἰσθητική propia de los animales con alma sensitiva.

¹ Para explicar la ira recurre a ejemplos extraídos de los apetitos que pueden ser más didácticos.

Por otra parte, la ira se da “con dolor” (μετὰ λύπης) no sólo en su origen, cuando se imagina haber sido despreciado, sino mientras se tiene, como pone de manifiesto la preposición μετὰ con genitivo. De ahí que en nuestra traducción hablemos también de “enojo”, “un movimiento del ánimo que suscita ira contra alguien”, “molestia, pesar, trabajo”, según RAE, o “cólera”, “ira, enojo, enfado”. Pero la ira, dice Aristóteles, también comprende el placer de una esperanza, la de imaginar que un día se conseguirá lo deseado: en este caso, la venganza manifiesta². Es de observar en este punto que la esperanza es un modo más del desear, no una emoción específica.

Esta es, pues, la definición dialéctica de la ira, la que expresa qué es o su “forma específica” (τὸ εἶδος). Sin embargo, no ha de olvidarse que las emociones son conmociones también del cuerpo, definibles por tanto en términos físicos: en este caso, la ira sería “la ebullición de la sangre o del elemento caliente alrededor del corazón”³ (*de An.* 403 a30-b1; trad. Tomás Calvo). La ira surge entonces en la “imaginación racional”, en un deseo de imaginar venganza y obtener reparación a causa de un desprecio que se imagina haber sufrido de alguien concreto uno mismo o los que le son próximos; y la ira altera directamente el cuerpo, encendiendo la sangre y subiendo las pulsaciones con el enojo y la cólera.

² La definición de esta emoción sería un ejemplo perfecto de que las emociones, en línea con la doctrina platónica expresada en el *Filebo* (33b), son “mixtas”, como recoge la conjunción copulativa empleada en la *Retórica* (1378 a20), y no vienen dadas en términos de polaridad, o bien placer o bien dolor, con las que son definidas por Aristóteles en *Ética a Nicómaco* (1105 b23). Sobre las “emociones mixtas” véase también Frede (1996, p. 274); Striker (1996, p. 292); también Konstan (2006, p. 33), quien señala: “pleasure and pain are not alternatives: Aristotle is not dividing emotions into two categories in accord with their positive or negative balance. Accordingly, the fact that two emotions are described as opposites does not entail that one of them is accompanied by pain, the other by pleasure: both pity and its opposite, indignation, for example, are characterized by pain. In some emotions, pleasure and pain are combined; others perhaps involve just one of the two emotions”.

³ ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ.

La cuestión es que, una vez explicado *qué* es la ira y aclarado las especies de desprecio, es necesario establecer también *cómo* (πῶς) son los que poseen (ἔχοντες) el hábito o el estado (ἔξις) de tener ira, *a quiénes* (τίσιν) suele tenerse ira y *por qué* motivos (διὰ ποῖα). En función de estos cuatro factores, el retórico debe disponer las emociones del auditorio con destreza: el πάθος ἔντεχνος.

Pues bien, dado que la ira surge de un deseo del ánimo, necesariamente poseen ira los que tienen aflicción como consecuencia de no tener lo que desean: pobres, enfermos, enamorados, guardianes en guerra, sedientos, etc. Tienen ira *a quienes* les ponen cualquier clase de impedimento, no colaboran para lograr su deseo, o simplemente no comparten sus estimaciones, y los motivos por los que se genera son o bien *porque* su afán es despreciado o *porque* se imaginan ser despreciados (ellos o los suyos).

Ya que encolerizarse es contrario a calmarse y la ira a la calma, se ha de tratar cómo son los que poseen calma y hacia quiénes poseen calma y por qué motivos llegan a estar calmados. Sea pues la calma el restablecimiento y apaciguamiento de la ira. Si se encolerizan contra los que les desprecian y el desprecio es de buen grado, es manifiesto que están calmados frente a los que no hacen estas cosas o lo hacen de mal grado o imaginándoselos de esa clase.

πεὶ δὲ τὸ ὀργίζεσθαι ἐναντίον τῷ πραῦνεσθαι καὶ ὀργῇ πραότητι, ληπτέον πῶς ἔχοντες πρᾶοί εἰσι καὶ πρὸς τίνας πράως ἔχουσι καὶ διὰ τίνων πραῦνονται. ἔστω δὴ πράυνσις κατάστασις καὶ ἡρέμησις ὀργῆς. εἰ οὖν ὀργίζονται τοῖς ὀλιγοῦσιν, ὀλιγοῦρία δ' ἐκούσιον, φανερόν ὅτι καὶ τοῖς μηδὲν τούτων ποιοῦσιν ἢ ἀκουσίως ποιοῦσιν ἢ φαινομένοις τοιούτοις πρᾶοί εἰσιν. (*Rh.* 1380 a6-12).

Las emociones, como en general todas las alteraciones o afecciones, admiten la relación de contrariedad. Esto es lo que sucede a la ira y la calma, que, según el DRAE, es la “cesación o suspensión de algo” o “paz, tranquilidad”, definiciones ambas también coincidentes con la de πράυνσις como “restablecimiento y apaciguamiento de la ira”, un proceso que puede contemplarse como placentero. Además, si la ira se da con dolor, la calma se tiene por quienes están “en general en ausencia de pesar y placer no indignante

y en razonable esperanza”⁴ (*Rh.* 1380 a36-b1; n. t.), como son los juegan, ríen, están de fiesta o no tienen escasez. Así, la calma se tiene hacia quienes imaginamos que ni nos contradicen ni desprecian, o no lo hacen de grado, o admiten sus faltas, o nos toman en serio, o son humildes etc. De modo que la razón por la que se está en calma es por no haber pesar, o no haber lugar al desprecio, o por haberse restablecido la honra y estima.

5.2. La amistad y el odio: *φιλία* / *μῖσος*

Digamos a quiénes amamos y odiamos, y por qué, habiendo definido la amistad y el amar. Sea la amistad el desear para alguien lo que uno se piensa que es bueno, para esa persona y no para uno mismo, y poner estas cosas en práctica cuanto sea posible. Amigo es el que ama y el que devuelve el amor, se piensan ser amigos los que están pensando tener de esta forma al otro. Siendo establecidas las cosas así, es necesario que sea amigo el que se regocija con los bienes y de las penas se conduele, no por ninguna otra razón sino por aquella persona: pues todos se alegran de que las cosas que desean sucedan, de las contrarias se apenan, siendo como es señal del deseo las penas y los placeres. Y entonces, a quienes es lo mismo las cosas buenas y las malas, y a quienes tienen los mismos amigos y enemigos a los mismos: pues es necesario que lo mismo se desee para ellos de manera que deseando lo mismo a uno que al otro se manifiesta ser amigo.

τίνας δὲ φιλοῦσι καὶ μισοῦσι, καὶ διὰ τί, τὴν φιλίαν καὶ τὸ φιλεῖν ὀρισάμενοι λέγωμεν. ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι τινὶ ἃ οἶται ἀγαθὰ, ἐκείνου ἕνεκα ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ, καὶ τὸ κατὰ δύναμιν πρακτικὸν εἶναι τούτων. φίλος δὲ ἐστὶν ὁ φιλῶν καὶ ἀντιφιλούμενος: οἴονται δὲ φίλοι εἶναι οἱ οὕτως ἔχειν οἰόμενοι πρὸς ἀλλήλους. τούτων δὲ ὑποκειμένων ἀνάγκη φίλον εἶναι τὸν συνηδόμενον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ συναλγοῦντα τοῖς λυπηροῖς μὴ διὰ τι ἕτερον ἀλλὰ δι’ ἐκεῖνον: γιγνομένων γὰρ ὧν βούλονται χαίρουσιν πάντες, τῶν ἐναντίων δὲ λυποῦνται, ὥστε τῆς βουλήσεως σημεῖον αἱ λῦπαι καὶ αἱ ἡδοναί. καὶ οἷς δὴ ταῦτ’ ἀγαθὰ καὶ κακά, καὶ οἱ τοῖς αὐτοῖς φίλοι καὶ οἱ τοῖς αὐτοῖς ἐχθροί: ταῦτ’ ἀρ’ αὐτοῖς βούλεσθαι ἀνάγκη, ὥστε ἅπερ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ βουλόμενος τούτῳ φαίνεται φίλος εἶναι.

Si la ira, según Aristóteles, es un deseo del ánimo cuyo contrario es la calma, la amistad (τὸ φιλεῖν) es un deseo racional (βούλεσθαι), por el cual se desea el bien, para otro y no para uno mismo, y se actúa también para lograrlo hasta donde es posible, lo cual es similar a la definición en español, según el DRAE: “afecto personal, puro y

⁴ ὅλως ἐν ἀλυπία καὶ ἡδονῇ μὴ ὑβριστικῇ καὶ ἐν ἐλπίδι ἐπιεικεῖ.

desinteresado, compartido con otra persona, que nace y se fortalece con el trato”⁵. En la amistad, por tanto, las cosas que causan gozo o aflicción son compartidas; las buenas y las malas son las mismas para los amigos, y ello es placentero para ambos; es incluso “lo más necesario para la vida (ἀναγκαιότατον εἰς τὸν βίον)” (*EN.* 1155 a4-5; trad. Julio Pallí). Además, ser amado no es lo mismo que ser adulado, aunque los dos puedan suscitar placer: en el primer caso uno es querido por sí mismo y uno mismo se imagina ser bueno, lo cual es deseable para cualquier ser humano, mientras que el otro, el adulador “aparenta ser amigo (φαινόμενος φίλος)” (*Rh.* 1371 a24; n. t.).

La razón entonces de la amistad es el bien del otro o los bienes compartidos, no el interés propio. En general, son amigos los que no fingen, no abandonan a los suyos en las dificultades y aquellos entre los que uno no tiene vergüenza ni envidia, sino emulación. Además, quienes nos infunden valor, son moderados, pacíficos, tienen gratitud, no buscan riña ni se fijan en las cosas malas, etc. En resumidas cuentas, el esforzado y bueno es a quien se tiene amistad, dice Aristóteles⁶.

Acerca de la enemistad y el odiar es manifiesto que los hay que contemplar desde los contrarios. Las cosas que producen enemistad son la ira, la ofensa, la calumnia. Mientras que la ira ciertamente es de cosas relativas a uno, la enemistad en cambio se da sin relación con uno: pues suponiendo que fuera de tal modo, le odiaríamos. Y la ira es siempre sobre lo particular, como Calias o Sócrates, lo odiado en cambio hacia el género: pues todo el mundo odia al ladrón y al calumniador. Y mientras una es curable con el tiempo, la otra es incurable. Y mientras una ansía el dolor, la otra el mal: pues el que está encolerizado desea percibirlo, nada le importa al otro.

⁵ Konstan (1997, p. 75): “Without the enjoyment of one another's company, or some benefit that is derived, or mutual respect for character, no feeling of affection will occur, such as is necessary if there is to be friendship between two people. But the presence of these stimuli is not equivalent to *philia*. What is required in addition is the lapse of time during which two people begin to collaborate and to share difficulties (cf. *EE* 7.2, 1237b12-38 a16)”.

⁶ Aubenque (2009, p. 119): “L’amitié – et c’est ce qui en fait une vertu- prolonge la contingence du vivre-ensemble et de l’appartenance communautaire en la régénérant par l’intelligibilité et le bonheur du choix réfléchi”.

περὶ δ' ἔχθρας καὶ τοῦ μισεῖν φανερόν ὥς ἐκ τῶν ἐναντίων ἔστι θεωρεῖν. ποιητικὰ δὲ ἔχθρας ὀργή, ἐπιρρεασμός, διαβολή. ὀργή μὲν οὖν ἐστὶν ἐκ τῶν πρὸς αὐτόν, ἔχθρα δὲ καὶ ἄνευ τοῦ πρὸς αὐτόν: ἂν γὰρ ὑπολαμβάνωμεν εἶναι τοιόνδε, μισοῦμεν. καὶ ἡ μὲν ὀργή ἀεὶ περὶ τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον Καλλία ἢ Σωκράτει, τὸ δὲ μῖσος καὶ πρὸς τὰ γένη: τὸν γὰρ κλέπτην μισεῖ καὶ τὸν συκοφάντην ἅπας. καὶ τὸ μὲν ἱατὸν χρόνῳ, ὀργιζόμενος, τῷ δ' οὐδὲν διαφέρει. (*Rh.* 1382 a1-9).

Las contrarias a la amistad son la enemistad (ἔχθρα), definida según el DRAE como “aversión u odio entre dos o más personas”, y el odio, “antipatía y aversión hacia algo o hacia alguien cuyo mal se desea”. De modo que, si en un caso tenemos el deseo desinteresado de hacer bien a otro, aquí estaríamos ante lo contrario: el deseo de hacer mal. Aristóteles, sin embargo, no enuncia esto ni se acoge al esquema de la definición que ha seguido hasta ahora, sino que, tomando otro camino, expone en primer lugar los motivos que producen lo contrario a la amistad, lo cual puede enmarcarse dentro del contexto técnico en el que se mueve aquí, como ha dejado clara la definición operativa de *Rh.* 1378 a19-21.

Los motivos son la ira, la ofensa y la calumnia (διαβολή), precisamente en lo que son “maestros” los escritores de manuales de su tiempo, a quienes Aristóteles critica, o la calificación que recibió de los académicos el proceso abierto contra Sócrates que acabó con su condena y ejecución. Entre el odio y la ira hay una conexión que desempeña, además, un papel en la instauración de la tiranía⁷. La diferencia está en que el desprecio que genera la ira está dirigido a uno particular, como Sócrates, mientras que en el odio no hay nada personal, y se dirige hacia el género, como el ladrón o sicofanta, lo cual requiere al menos de una “suposición (ὑπολαμβάνωμεν)”; además, “mientras que una es curable con el tiempo”, es una disposición transitoria, “la otra es incurable” (καὶ τὸ μὲν ἱατὸν χρόνῳ, τὸ δ' ἀνίατον) (*Rh.* 1382 a6-7; n. t.), lo cual demuestra que es una emoción

⁷ La función del odio, la enemistad y la ira, inculcado a través de la δημηγορία, en la instauración de la tiranía ha sido oportunamente tratada por Francisco David Corrales en (2012, p. 288-291).

imprescindible de manejar técnicamente, pero que Aristóteles concibe como una enfermedad crónica, que aquejará toda la vida a quien la posee. Por último, la ira busca un castigo visible y manifiesto que repare el daño que uno ha sufrido, pero el odio ansía de lo odiado la destrucción y la eliminación.

Entonces, el filósofo cierra la definición de la ira y el odio o enemistad, “y mientras que uno es la aspiración de una pena, la otra de un mal (καὶ τὸ μὲν λύπης ἕφεσις, τὸ δὲ κακοῦ)” (*Rh.* 1382 a8; n. t.). Aquí se hace ya evidente que la amistad es un deseo racional y desinteresado de favorecer y actuar para bien de otro; un placer y una necesidad de la vida que acaba por hacer al hombre bueno, mientras que el odio y enemistad provocan los males más grandes -la injusticia y la imprudencia- y ni siquiera comportan un dolor a quien los padecen que les mueva a evitarlos. Con todo, esta definición no es de índole ética, sino artística, y se ofrece como recurso para defenderse, graduar y conducir a enemigos y amigos de una a otra, o bien para descubrir ante los oyentes quién es verdaderamente cada cual, sabiendo, además, que no hay para el que odia opción a ser digno de compasión⁸.

5.3. El miedo y el coraje: φόβος / θάρσος

Por qué razones tenemos miedo y a quiénes y estando cómo, será evidente de este modo. Sea entonces el miedo una aflicción y turbación de la imaginación de que un mal destructivo o doloroso va a sobrevenir; pues no tememos todos los males, como por ejemplo que uno será injusto o lento, sino las más grandes aflicciones o la posible destrucción, y de estas no si son lejanas sino las que se imagina que van a suceder pronto. Pues no tememos las muy lejanas: pues todos saben que morirán, pero no que sea pronto y nadie lo considera. Si el miedo entonces es esto, es necesario que las cosas temibles sean las que se imagina tener más poder de destruir o herir con daño apresurándose hacia una gran aflicción. Y por eso temibles son las señales de estas

⁸ Dado que el odio no tiene cura pero la ira sí, puede ensayarse convertir el odio al género en una ira al particular, lo cual hace al individuo al que se dirige entonces la ira en alguien digno de compasión, entre otras soluciones.

cosas: pues próximo se imagina lo temible: ciertamente esto es el peligro, la proximidad de lo temible.

ποῖα δὲ φοβοῦνται καὶ τίνας καὶ πῶς ἔχοντες, ὧδ' ἔσται φανερόν. ἔστω δὴ ὁ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ: οὐ γὰρ πάντα τὰ κακὰ φοβοῦνται, οἷον εἰ ἔσται ἄδικος ἢ βραδύς, ἀλλ' ὅσα λύπας μεγάλας ἢ φθορὰς δύνανται, καὶ ταῦτα ἐὰν μὴ πόρρω ἀλλὰ σύνεγγυς φαίνεται ὥστε μέλλειν. τὰ γὰρ πόρρω σφόδρα οὐ φοβοῦνται: ἴσασι γὰρ πάντες ὅτι ἀποθανοῦνται, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐγγύς, οὐδὲν φροντίζουσιν. εἰ δὴ ὁ φόβος τοῦτ' ἐστίν, ἀνάγκη τὰ τοιαῦτα φοβερὰ εἶναι ὅσα φαίνεται δύναμιν ἔχειν μεγάλην τοῦ φθεῖρειν ἢ βλάπτειν βλάβας εἰς λύπην μεγάλην συντεινούσας: διὸ καὶ τὰ σημεῖα τῶν τοιούτων φοβερά: ἐγγύς γὰρ φαίνεται τὸ φοβερόν: τοῦτο γάρ ἐστι κίνδυνος, φοβεροῦ πλησιασμός. (*Rh.* 1382 a20-32).

Tras definir el odio y la enemistad como la aspiración de hacer mal, Aristóteles define el miedo, que según el DRAE es la “angustia por un riesgo o daño real o imaginario”, como la aflicción y turbación de la imaginación de que algo destructivo va a sucedernos próximamente, esto es, de que estamos en peligro⁹. Así pues, las personas a quienes se tiene miedo, mayor cuanto más poder o fuerza tienen, son las que odian, los enemigos y los que tienen ira, así como la injusticia que aquellos provocan o quienes ya la han sufrido, y a otros que por temor puedan dañarnos: estas son las que pueden hacer mal. Los que tienen miedo habitualmente son los que han padecido algún mal previamente, pues si no han sufrido nada o, por el contrario, si han sufrido mucho, o se dan por perdidos y no tienen esperanza de salvarse, entonces no pueden temer.

Puesto que acerca de lo que da miedo y de las cosas terribles y de qué manera las cosas particulares son terribles, es manifiesto también de estas lo que es tener coraje y cuáles son los valerosos y cómo están dispuestos los que son valientes: pues el coraje es lo contrario del miedo, y lo valeroso de lo temible, de modo que es imaginar con esperanza de que están cerca las cosas que nos mantienen a salvo, como que no existen o están lejos las que son terribles.

ἐπεὶ δὲ περὶ φόβου φανερόν τί ἐστίν, καὶ τῶν φοβερῶν, καὶ ὡς ἕκαστοι ἔχοντες δεδίασι, φανερόν ἐκ τούτων καὶ τὸ θαρρεῖν τί ἐστίν, καὶ περὶ ποῖα θαρραλέοι εἰσὶ καὶ πῶς διακείμενοι θαρραλέοι εἰσὶν: τό τε γὰρ θάρσος τὸ ἐναντίον τῷ φόβῳ, καὶ τὸ θαρραλέον

⁹ Vicente Domínguez (2003, p. 666): “Sea pues el miedo (*phóbos*) una aflicción o barullo de la imaginación (*phantasia*) cuando está a punto de sobrevenir un mal destructivo o aflictivo”.

τῷ φοβερῷ, ὥστε μετὰ φαντασίας ἢ ἐλπίς τῶν σωτηρίων ὡς ἐγγὺς ὄντων, τῶν δὲ φοβερῶν ὡς ἢ μὴ ὄντων ἢ πόρρω ὄντων. (*Rh.* 1383 a13-19).

La imaginación de que la esperanza¹⁰ de salvación está próxima y el mal lejos es lo contrario del temor y la que genera coraje o valor, que es definida según el DRAE como “cualidad del ánimo, que mueve a acometer resueltamente grandes empresas y a arrostrar los peligros”. Si hay remedios, recursos, amigos poderosos y enemigos impotentes, entonces hay motivos para el valor. Además, están en posesión del hábito para tener coraje o valor los que son “insensibles” (ἀπαθεῖς) (*Rh.* 1383 a28) al miedo, bien por carecer de experiencia y memoria, es decir, por haber sufrido previamente, o por tener destrezas y recursos para encarar el peligro, pero también quienes no han cometido injusticia.

5.4. La vergüenza y desvergüenza: αἰσχύνη / ἀναισχυντία

Cuáles son las que avergüenzan y cuáles producen desvergüenza, y a quiénes y estando dispuestos cómo, de estas cosas es evidente. Sea entonces la vergüenza una aflicción o turbación acerca de cosas relativas a los vicios, presentes, pasados o futuros, que se imagina llevar a la deshonra, mientras que la desvergüenza es un desprecio e insensibilidad de tales cosas. Si la vergüenza es entonces lo que se ha definido, es necesario avergonzarse por aquellos vicios que se opina son vergonzosos o para uno o para los que uno atiende: tales son las obras [hechas] con maldad, como arrojar el escudo y huir: pues está hecha con cobardía.

ποῖα δ' αἰσχύνονται καὶ ἀναισχυντοῦσιν, καὶ πρὸς τίνας καὶ πῶς ἔχοντες, ἐκ τῶνδε δῆλον. ἔστω δὴ αἰσχύνη λύπη τις ἢ ταραχὴ περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν, ἢ παρόντων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων, ἢ δ' ἀναισχυντία ὀλιγοψία τις καὶ ἀπάθεια περὶ τὰ αὐτὰ ταῦτα. εἰ δὴ ἐστὶν αἰσχύνη ἢ ὀριστεῖσα, ἀνάγκη αἰσχύνεσθαι ἐπὶ τοῖς τοιούτοις τῶν κακῶν ὅσα αἰσχυρὰ δοκεῖ εἶναι ἢ αὐτῷ ἢ ὧν φροντίζει: τοιαῦτα δ' ἐστὶν ὅσα ἀπὸ κακίας ἔργα ἐστίν, οἷον τὸ ἀποβαλεῖν ἀσπίδα ἢ φυγεῖν: ἀπὸ δειλίας γάρ. (*Rh.* 1383 b11-22).

¹⁰ La esperanza, sustantivo derivado del verbo ἐλπίζω está vinculada, por tanto, a la reparación de un desprecio en la ira, al miedo por salvarse, así como al valor o coraje para lograrlo.

Según el DRAE, la vergüenza es la “turbación del ánimo ocasionada por la conciencia de alguna falta cometida, o por alguna acción deshonrosa y humillante”, definición semejante a la de αἰσχύνη establecida por Aristóteles. En esta, la imaginación está en el principio de la emoción, que consiste en un pesar y agitación, exactamente como el miedo, solo que generada por la imaginación de la deshonra que conllevan las faltas o maldades y no por la imaginación de un peligro cercano. La desvergüenza, por el contrario, es definida inmediatamente a través del desprecio y la insensibilidad acerca de eso mismo; es decir, que el desvergonzado imagina la deshonra que conllevan las faltas, es consciente de ella, pero, al contrario, no pasa vergüenza¹¹.

Tales ciertamente avergüenzan, estas cosas y las que son así: ya que la vergüenza es una imaginación sobre la deshonra, y a causa de esto mismo y no de sus resultados, y como ninguna opinión importa más que la de quienes opinan, es necesario avergonzarse de estos que tienen la palabra.

ἃ μὲν οὖν αἰσχύνονται, ταῦτ' ἐστὶ καὶ τὰ τοιαῦτα: ἐπεὶ δὲ περὶ ἀδοξίας φαντασία ἐστὶν ἢ αἰσχύνῃ, καὶ ταύτης αὐτῆς χάριν ἀλλὰ μὴ τῶν ἀποβαινόντων, οὐδεὶς δὲ τῆς δόξης φροντίζει ἀλλ' ἢ διὰ τοὺς δοξάζοντας, ἀνάγκη τούτους αἰσχύνεσθαι ὧν λόγον ἔχει. (Rh. 1384 a21-25).

Los motivos que producen entonces vergüenza son las faltas o males deshonrosos, o estar al margen de las cosas bellas compartidas por los demás, y más aún si es a causa nuestra, o dejarse llevar por los apetitos. Además, se tiene vergüenza en función de quienes depende la honra y cuya estima nos importa en alguna medida, o bien establecen la honra públicamente con sus juicios, incluyendo los criados o amigos de aquellos, pero ante los no veraces y desconocidos, en cambio, no tenemos vergüenza. Cómo son quienes tienen el hábito o propensión para avergonzarse puede extraerse de lo

¹¹ Si esto es cierto, sería contradictorio con la tesis intelectualista o cognitivista según la cual una misma evaluación o juicio genera en diferentes sujetos una única pasión.

anterior: quienes admiran o son admirados, o son émulos, son iguales o competimos con ellos.

Sobre la vergüenza ciertamente estas cosas: acerca de la desvergüenza es evidente que nos los procuraremos de los contrarios.

περὶ μὲν οὖν αἰσχύνῃς ταῦτα: περὶ δὲ ἀναισχυντίας δῆλον ὡς ἐκ τῶν ἐναντίων εὐπορήσομεν. (Rh. 1385 a14-15).

5.5. La emoción de la χάρις / ἄχαρις

Quiénes tienen χάριν y por qué motivos y estando ellos dispuestos cómo, será evidente habiendo definido la χάρις. Sea la χάρις de acuerdo a la cual el que la tiene se dice que es χάριν, la ayuda al que la necesita no a cambio de algo, y no ayudan para favorecerse a sí mismos sino para favorecer a aquel individuo: grande si fuera mucha la necesidad, o de las mayores o más difíciles, o en tales ocasiones, o el único o el primero o el que más ayuda.

τίσιν δὲ χάριν ἔχουσι καὶ ἐπὶ τίσιν καὶ πῶς αὐτοὶ ἔχοντες, ὁρισσάμενοις τὴν χάριν δῆλον ἔσται. ἔστω δὲ χάρις, καθ' ἣν ὁ ἔχων λέγεται χάριν ἔχειν, ὑπουργία τῷ δεομένῳ μὴ ἀντίτινος, μηδ' ἵνα τι αὐτῷ τῷ ὑπουργοῦντι ἀλλ' ἵνα τι ἐκείνῳ: μεγάλη δὲ ἂν ἢ σφόδρα δεόμενος, ἢ μεγάλων καὶ χαλεπῶν, ἢ ἐν καιροῖς τοιούτοις, ἢ μόνος ἢ πρῶτος ἢ μάλιστα. (Rh. 1385 a16-21).

La emoción griega de la χάρις que Aristóteles define plantea más dificultad de traducción al español, tanto por la polisemia del término griego como por la de su derivado en español “gracia”. Por esa razón hemos mantenido, de momento, el término griego, hasta que podamos llegar a concluir el razonamiento.

El formato de la definición de Aristóteles no parece acoger ni el placer ni la imaginación al que estamos habituados, sino que se traza a partir de la ὑπουργία, la “ayuda” o “favor” que se presta, *graciosa o gratuitamente*, a quien la necesita. La χάρις es, pues, una emoción que, en función del grado de necesidad que tenga el favorecido, inclina al oyente a asistir, colaborar o cooperar con otro, e incluso socorrerlo, de manera que los vincula también a ambos. Esa inclinación a colaborar queda expresada, aunque con un tenue grado emocional, con la “benevolencia”: “que tiene buena voluntad o

simpatía hacia las personas o sus obras”, según el DRAE. Pero χάρις, además, se refiere, no solo a dar ayuda, sino también a recibirla, de ahí que Konstan (2006, p. 156) haya propuesto traducir por “gratitude”.

Pues bien, la presencia de χάρις en este estudio dedicado al πάθος ἔντεχνος indica la necesidad de disponer al oyente para prestar ayuda o para refrenar tal emoción, cuando quienes han de recibirla no están “en tal pesar y necesidad (ἐν τοιαύτῃ λύπῃ καὶ δέήσει)” (*Rh.*1385 a32; n.t). Esto nos devuelve a la aflicción con la que son definidas las emociones, junto con el placer, pero este pesar con el que el auditorio se conmueve, en cierto modo, no es el propio de la χάρις, sino que tiene más que ver, según consideramos, con la piedad que va a ser definida a continuación. La emoción que describe Aristóteles aquí trata más bien de *congraciar* al oyente con otra persona, lo cual es, según el DRAE, “hacer que una persona sienta interés o afecto hacia alguien o por algo”, “conseguir la benevolencia o el afecto de alguien”.

En conclusión, el estudio de la χάρις en el contexto del πάθος ἔντεχνος demuestra la necesidad por parte del retórico de *congraciar* al oyente, no ya con quien habla, como sostiene Corrales (2012, p. 188), sino con cualquier persona que ayude o reciba ayuda, y que tenga relación con el discurso. Esa emoción se suscita a través de la ayuda o asistencia que la motiva, de ahí que Aristóteles analice también las necesidades que pueden llevar o no a los oyentes a congraciarse con quienes se presenten acuciados por ellas en el discurso.

Las peticiones son deseos, y de estos los más grandes los que de no llegar a suceder causan aflicción. Tales son los apetitos, como por ejemplo el sexual, y aquellos en los que hay aflicciones del cuerpo y en los peligros.

δεήσεις δὲ εἰσιν αἱ ὀρέξεις, καὶ τούτων μάλιστα αἱ μετὰ λύπης τοῦ μὴ γιγνομένου. τοιαῦται δὲ αἱ ἐπιθυμίαι, οἷον ἔρως, καὶ αἱ ἐν ταῖς τοῦ σώματος κακώσεσιν καὶ ἐν κινδύνοις. (*Rh.* 1385 a21-24).

En función, entonces, de qué es, una ayuda que se presta gratuitamente, y los motivos por los que se presta, las necesidades, puede establecerse entre quienes se da y quienes poseen esa inclinación.

5.6. La compasión y la indignación: ἔλεος / νέμεσις

Se ha hablado acerca de congraciarse y no congraciarse: quiénes son compasivos y a quiénes compadecen, y estando ellos dispuesto cómo, digamos. Sea la compasión una cierta aflicción por imaginar que sucederá un mal destructivo o doloroso a quien no lo merece, que igualmente esperaría sufrir él mismo o alguno de los suyos y esto cuando se imagina próximo.

καὶ περὶ μὲν τοῦ χαρίζεσθαι καὶ ἀχαριστεῖν εἴρηται: ποῖα δ' ἔλεεινὰ καὶ τίνας ἐλεοῦσι, καὶ πῶς αὐτοὶ ἔχοντες, λέγωμεν. ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ καὶν αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ τοῦτο ὅταν πλησίον φαίνεται. (*Rh.* 1385 b11-16).

Si los pesares y necesidades pueden inclinar a los oyentes a congraciarse con otras personas, en el ἔλεος el auditorio se conduce propiamente imaginando un mal destructivo y doloroso que le sucede, sin merecerlo, a alguien que podría ser uno mismo, o uno cercano, próximamente, lo cual es semejante a la “compasión” en español, que según el DRAE es “sentimiento de pena, de ternura y de identificación ante los males de alguien”¹². Por eso la compasión, tal como Aristóteles la define, está unida también a la

¹² Otra traducción posible de ἔλεος es “piedad”. Ambas expresiones, en español, son sinónimas en cierto sentido, sin embargo, como señala Konstan (2004, p. 59) difieren en un aspecto fundamental: “For Greek (and Roman) pity, as I have been arguing, involves a distance between the pitier and pitied. To put it aphoristically, pity begins where love leaves off. The compound terms for suffering with another, by contrast, may appear to resemble rather the idea of empathy as enabling one to ‘feel the other person’s feelings’”. Es decir, en la piedad, uno imagina como suyo el mal que otro distinto sufre, lo cual los iguala finalmente, mientras que en la compasión dos iguales de partida comparten sufrimiento. Un ejemplo de piedad sería aquel en el que un griego se apiada de un persa, o Aquiles se apiada de Príamo; el segundo caso sería por ejemplo el que plantea el cristianismo, donde se parte de la condición universal humana. A pesar de que el matiz apreciado por David Konstan está justificado mantenemos la traducción de

aflicción del miedo -fruto de imaginar peligros y daños que sufriremos pronto- y comparte con ella que no son susceptibles ni de tener piedad ni temor los que están perdidos o son dichosos en demasía. La compasión y el miedo son precisamente los vectores emocionales de la tragedia que han de conducir necesaria o verosímilmente al espectador a la catarsis final, lo cual muestra su vínculo especial, pero ambos también están relacionados también con la vergüenza, una aflicción y turbación que surge de imaginar la deshonra a la que las faltas nos llevarán, y la calma, pues ante quienes se teme o se tiene vergüenza, no se suscita ira y se está en calma. Los motivos que producen la compasión son similares también a los que generan miedo: la muerte, la desgracia, la escasez de alimento, la falta de amigos etc. Y las personas ante las que tenemos esta emoción son, más que ninguna otra, las buenas y esforzadas (οἱ σπουδαῖοι). Así, dice Aristóteles:

En efecto, todo esto por ser imaginado próximo más compasión produce cuanto más inmerecido y más ante los ojos se imagine el sufrimiento.

ἅπαντα γὰρ ταῦτα διὰ τὸ ἐγγὺς φαίνεσθαι μᾶλλον ποιεῖ τὸν ἔλεον, καὶ ὡς ἀναξίου ὄντος καὶ ἐν ὀφθαλμοῖς φαινομένου τοῦ πάθους. (*Rh.* 1386 b5-7).

Es mayormente opuesto a la compasión lo que llaman indignación: pues al apenarse por desgracias inmerecidas lo que se opone es en cierto modo y con un modo de ser apenarse por los éxitos inmerecidos: y ambas son emociones de un modo de ser provechoso: pues es preciso, por un lado, afligirse y compadecer a los que obtienen mal inmerecidamente, por otro, indignarse con los que obtienen bien [inmerecidamente]: pues no es justo lo que ha llegado a ser contra el mérito, por eso a los dioses les concedemos indignación.

ἀντίκειται δὲ τῷ ἐλεεῖν μάλιστα μὲν ὁ καλοῦσι νεμεσᾶν: τῷ γὰρ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις κακοπραγίαις ἀντικείμενόν ἐστι τρόπον τινὰ καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἡθους τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ ταῖς ἀναξίαις εὐπραγίαις. καὶ ἄμφω τὰ πάθη ἡθους χρηστοῦ: δεῖ γὰρ ἐπὶ μὲν τοῖς ἀναξίως πράττουσι κακῶς συνάχθεσθαι καὶ ἐλεεῖν, τοῖς δὲ εὖ νεμεσᾶν: ἄδικον γὰρ τὸ παρὰ τὴν ἀξίαν γιγνόμενον: διὸ καὶ τοῖς θεοῖς ἀποδίδομεν τὸ νεμεσᾶν. (*Rh.* 1386 b8-15).

“compasión” para ἔλεος porque la “piedad” en español, según el DRAE, tiene connotaciones religiosas o cristianas aún mayores.

Aunque Aristóteles parece definirla como contraria a la compasión, lo que hemos traducido como “indignación”, que, según el DRAE, es “enojo, ira o enfado vehemente contra una persona o contra sus actos”, así pues, una forma de ira, no lo es enteramente. En efecto, quien está inclinado a una tiene el mismo modo de ser de quien está inclinado a la otra, y eso porque los males inmerecidos generan compasión, mientras que los bienes inmerecidos indignación. Ambas emociones y el modo de ser propenso a tenerlas es “provechoso”, según Aristóteles. Se dicen opuestas, entonces, en función de los resultados inmerecidos, en un caso males dañinos y en el otro bienes o éxitos. Y si consideramos que los males que se sufren o los bienes que se logran son merecidos, entonces se produce el cambio de la aflicción a la alegría y el placer: “ambas cosas son justas y hacen que todo hombre razonable se alegre”¹³ (*Rh.* 1386 b31-32; n. t.). En ese sentido, νέμεσις es, según LSJ, “righteous anger”, el enojo ante la injusticia, la ira de los dioses por la retribución indebida a los servicios o favores prestados, lo cual ya es semejante a la “indignación”.

Los motivos que la generan son bienes, como la riqueza o el poder, logrados sin merecimiento, y más aún si son adquiridos recientemente, un factor de proximidad temporal compartido con la compasión, el miedo o la vergüenza, que es tan característico del θυμός como la consideración desiderativa a más largo plazo lo es del deseo racional (βούλησις).

5.7. Envidia y emulación: φθόνος / ζήλος

Es evidente también por qué motivos tienen envidia y a quiénes y estando habituados cómo, si realmente es la envidia una aflicción por lo que se imagina éxito entre iguales en los bienes de los que se ha hablado, no para que aquello sea de uno sino porque es de ellos; envidian aquellos pues a los que son o se los imaginan iguales. Llamo iguales

¹³ ἄμφοι γὰρ δίκαια, καὶ ποιεῖ χαίρειν τὸν ἐπιεικῆ.

en linaje, parentesco, en edad, en estado, en opinión y en patrimonio. También a los que poco les falta por tener para poseerlo todo (porque los que hacen las cosas más grandes y tienen buena fortuna son envidiosos): pues piensan conseguir de ellos todo.

δηλον δὲ καὶ ἐπὶ τίσι φθονοῦσι καὶ τίσι καὶ πῶς ἔχοντες, εἴπερ ἐστὶν ὁ φθόνος λύπη τις ἐπὶ εὐπραγία φαινομένη τῶν εἰρημένων ἀγαθῶν περὶ τοὺς ὁμοίους, μὴ ἵνα τι αὐτῷ, ἀλλὰ δι' ἐκείνους: φθονήσουσι μὲν γὰρ οἱ τοιοῦτοι οἷς εἰσὶ τινες ὅμοιοι ἢ φαίνονται: ὁμοίους δὲ λέγω κατὰ γένος, κατὰ συγγένειαν, καθ' ἡλικίας, κατὰ ἔξεις, κατὰ δόξαν, κατὰ τὰ ὑπάρχοντα. καὶ οἷς μικρὸν ἐλλείπει τοῦ μὴ πάντα ὑπάρχειν (διὸ οἱ μεγάλα πράττοντες καὶ οἱ εὐτυχοῦντες φθονεροὶ εἰσιν): πάντας γὰρ οἶονται τὰ αὐτῶν φέρειν. (*Rh.* 1387b22-30).

De acuerdo con el DRAE, “envidia” es “tristeza o pesar del bien ajeno”, lo que encaja con la definición de φθόνος establecida por Aristóteles, excepto en lo que se refiere a “ajeno”. Según el filósofo, la aflicción de la envidia se tiene solo ante los bienes que logran quienes son iguales a nosotros y, por ello, es propia del mismo modo de ser que se alegra de los males ajenos. En cambio, el ἥθος contrario a este se alegra de los bienes que consiguen los semejantes a él, pues es de “esperar” (ἐλπίζω) que también a él le ocurran esas cosas.

Así pues, envidia se tiene a aquellos que son iguales en edad o procedencia, por ejemplo, o imaginamos que lo son y poseen riqueza, poder, fama, sabiduría o felicidad. La razón por la que se tiene esta emoción es que causa pesar no haber logrado ellos los bienes que han obtenido aquellos, partiendo de un punto similar. Por eso también son envidiosos los que aman la gloria o son “mezquinos” (μικρόψυχοι).

Estas apreciaciones no son de índole ética, como ya se ha dicho, sino que tienen la pretensión de servir al técnico retórico como orientación para construir el πάθος ἔντεχρος. Por ello, los males que pueden suscitar en un público honesto y esforzado la aflicción de la compasión, indignación o vergüenza, ante un auditorio de ἥθος dado al odio y la envidia, surtirán en cambio alegría y gozo.

Estando dispuestos los que tienen admiración cómo y cuáles y por qué motivos, es por tanto evidente: pues si la emulación es un pesar por lo que se imagina presencia de

bienes honrosos y por alcanzar uno en lo posible a quienes son iguales por naturaleza, no porque sean de otro sino porque no son de uno (porque la emulación es razonable y de razonables, el envidiar miserable y de miserables: pues mientras que uno se prepara él mismo a causa de la admiración para lograr los bienes, lo otro es que el próximo no lo posea por envidia), es necesario pues que émulo sean los que piensan que son dignos de los bienes que no poseen, pero son posibles de conseguir: pues nadie piensa que es digno las cosas que se imaginan imposibles (razón por la que los jóvenes y magnánimos son éstos).

πῶς δὲ ἔχοντες ζηλοῦσι καὶ τὰ ποῖα καὶ ἐπὶ τίσιν, ἐνθένδ' ἐστὶ δῆλον: εἰ γὰρ ἐστὶν ζῆλος λύπη τις ἐπὶ φαινομένη παρουσίᾳ ἀγαθῶν ἐντίμων καὶ ἐνδεχομένων αὐτῷ λαβεῖν περὶ τοὺς ὁμοίους τῇ φύσει, οὐχ ὅτι ἄλλω ἄλλ' ὅτι οὐχὶ καὶ αὐτῷ ἔστιν (διὸ καὶ ἐπαικὲς ἐστὶν ὁ ζῆλος καὶ ἐπαικῶν, τὸ δὲ φθονεῖν φαῦλον καὶ φαύλων: ὁ μὲν γὰρ αὐτὸν παρασκευάζει διὰ τὸν ζῆλον τυγχάνειν τῶν ἀγαθῶν, ὁ δὲ τὸν πλησίον μὴ ἔχειν διὰ τὸν φθόνον), ἀνάγκη δὴ ζηλωτικούς μὲν εἶναι τοὺς ἀξιοῦντας αὐτοὺς ἀγαθῶν ὧν μὴ ἔχουσιν, ἐνδεχομένων αὐτοῖς λαβεῖν: οὐδεὶς γὰρ ἀξιοῖ τὰ φαινόμενα ἀδύνατα (διὸ οἱ νέοι καὶ οἱ μεγαλόψυχοι τοιοῦτοι). (*Rh.* 1388 a31-1388 b1-3).

Al igual que la compasión y la indignación, la contrariedad entre la envidia y la emulación se da en función, no ya del placer, dado que ambas son un pesar, y tampoco en función de los bienes que alcanzan quienes son semejantes, sino en función de la finalidad por la cual ese dolor llegar a ser. El envidioso sufre aflicción por los bienes que otros semejantes tienen. El émulo sufre, asimismo, pero no porque los bienes sean de otros, sino por conseguirlos él y poseerlos también. Así pues, mientras que la envidia es de miserable o mezquinos porque desea arrebatar los bienes de otros, emular es una emoción honrosa porque inclina a quien la posee a esforzarse y prepararse a sí mismo para lograrlos.

Son de esta clase, según Aristóteles, los jóvenes, los magnánimos (μεγαλόψυχοι), los que son buenos, honrados y quienes poseen bienes, amigos o poder. A quienes se emula son también los que poseen los bienes del poder, la riqueza, la sabiduría etc., como generales u oradores (ρήτορες) así como aquellos que son elogiados por los poetas o “escritores de discursos (ὑπὸ λογογράφων)” (*Rh.* 1388 b22). Pero los mismos que emulan los bienes que admiran o son emulados, también son proclives a lo contrario: el desdén (καταφρόνησις) a los males.

Conclusiones

Las condiciones de producción de “libros” y las prácticas de “lectura” propias de la primera mitad del s. IV a. C. en Atenas demuestran que Platón o Aristóteles, además de coleccionar abundantes rollos, ponen en circulación diálogos que ni son leídos ni tienen lectores, tal como los concebimos actualmente. De igual forma, los discursos del retórico griego que más influencia política ha tenido durante ese mismo periodo histórico, Isócrates, tampoco han sido pronunciados jamás en asamblea ni han sido defendidos de palabra en los tribunales, cuando tratan asuntos forenses, sino que son textos en los que él mismo finge intervenir solemnemente en importantes ceremonias públicas. En sus comienzos, pues, la filosofía no tiene lectores y la retórica no tiene oyentes; los límites entre el mundo oral y el escrito no son tan nítidos como los dibujados por Havelock (1996=1986, p. 136) y, de hecho, ni siquiera están definidas las fronteras entre filosofía y retórica.

Sin duda, tanto Platón y Aristóteles, por un lado, como Isócrates, por otro, entregan y ponen en circulación escritos o discursos, pero en aquel momento histórico las prácticas de lectura son orales, es decir, los libros se escuchan, y, además, nunca en solitario, sino en el contexto de “la vida asociativa de los griegos”, de acuerdo a la expresión de Cavallo & Chartier (2011, p. 36), en situaciones de ocio como las de la Academia o los banquetes, donde pueden servir de aliciente a la conversación y propiciar incluso el alarde al que los atenienses son tan dados. Tal como Svenbro sostiene (2011, p. 75), “los destinatarios de lo escrito no son los lectores en el sentido estricto del término, sino “oyentes”, y, al contrario, “los ‘oyentes’ del texto, los *akoúontes* o los *akroataí*, no eran sus lectores, como afirman nuestros diccionarios”. Además, cuando se orienta a la

enseñanza, hay un rasgo que define la lectura de un discurso de Isócrates del que carece absolutamente una obra académica, sea de Platón o de Aristóteles: la primera es un objeto a imitar por el oyente y reproducir por medio de la repetición, mientras que la segunda es igualmente una imitación que, por el contrario, incorpora al oyente en un proceso dialéctico que conduce hasta las ideas o la realidad del asunto en cuestión; es decir, “la escuela de ‘lectores’”, según la expresión de José Luis Calvo (2006, p. 79), en la que consiste la Academia sigue un procedimiento o método opuesto al empleado por Isócrates.

Las conclusiones que se derivan de estas prácticas de la lectura obligan a reconsiderar profundamente, a nuestro juicio, la distinción elaborada por Aristóteles en sus escritos conservados entre los ἐκδεδομένοι o ἑξωτερικοὶ λόγοι y los λόγοι κατὰ φιλοσοφίαν. Los discursos depositados o entregados a la circulación y publicados -hoy perdidos- están completamente acabados (*per-fectos*), están dotados de un orden y unidad semejante a la de un ser vivo y tienen unos destinatarios que no son lectores, sino “oyentes” (ἀκροαταί), en el límite, además, “muchos” (οἱ πολλοί), que están al corriente de múltiples opiniones y juzgan fiables unas más que otras; es decir, los ἐκδεδομένοι o ἑξωτερικοὶ λόγοι son “obras” (ἔργα), el “fin” (τέλος) al que han conducido las operaciones de un arte o técnica (τέχνη) realizadas por un artesano, el producto que “permanece ahí después de que la acción poiética ha sido ejecutada”, como señala Volpi (1999, p. 332; trad. Alejandro Vigo), imposible de modificar tras el depósito (ἑκδοσις), pero que ejercen “un peculiar influjo causal sobre quienes tratan con ellas”, a decir de Alejandro Vigo (2006, p. 242).

Por otro lado, el fin al que están orientados los escritos κατὰ φιλοσοφίαν no es la escucha por parte de unos discípulos escogidos, ni son los “cuadernos de curso” que Aristóteles habría preparado y pronunciado en el ámbito de la escuela, anacronismo

contra el que previene Jose Luis Calvo (2006, p. 78) o Richard Bodéüs (1983, 162), entre otros, ni pueden, en rigor, ser atribuidos completamente al filósofo. Por el contrario, son discursos que preparan una investigación abierta a los diferentes miembros de la escuela, en la que los términos van a ser precisados y verificados los asuntos a debate, son documentos inacabados (*in-fecto*) que continuamente incorporan matices y correcciones, y son una propiedad de la escuela cuya finalidad no puede residir más que en realizar las operaciones intelectuales más propiamente humanas e inteligir las formas, razón por la cual no son “obras” en sentido estricto y jamás han sido concebidas como tales por Aristóteles. En consecuencia, no solo no son verdaderas *obras* de Aristóteles la *Metafísica*, la *Ética*, la *Retórica*, etc., los “tratados” editados -a partir de los escritos *κατὰ φιλοσοφίαν*- por Andrónico de Rodas en el s. I a. C., según el molde del “sistema” (σύστημα) estoico; nuestra conclusión es que ni siquiera pueden concebirse aristotélicamente como “obras aparte de las actividades (τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ’ αὐτὰς ἔργα τινά)” (*EN*. 1094 a4-5; trad. Julio Pallí) que han llevado hasta ellas los escritos de la escuela.

Además de imprimir un sello sistemático a la filosofía de Aristóteles del que carece, Andrónico de Rodas sería responsable también de orientarla en un sentido gnóstico, al clasificar las “lecciones” y las obras en “exotéricas” y “acroamáticas” o “esotéricas”, en función de sus contenidos (llanos o sutiles) y públicos que las reciben (amplios o reservados). Esta distinción, así como la llamada interpretación *genético-diversa*, según la cual no hay correspondencia o continuidad entre ambos conjuntos de escritos, carece de fundamento en la filosofía de Aristóteles, dado que las obras puestas en circulación o exotéricas y los escritos según la filosofía tratan por igual asuntos científicos, prácticos y productivos, y fundamentalmente se diferencian, como dice Vallejo (2005, p. 33), por el “público al que van dirigidas”. Ello revela el profundo interés

filosófico, no ya en guardar secreto sobre determinadas doctrinas o, si acaso, de revelarlas solo a un escogido grupo de discípulos, sino al contrario, en hacerlas públicas y, a nuestro juicio, demuestran que son obra, además del arte dialéctico (τέχνη διαλεκτική), del retórico (τέχνη ῥητορική) y poético (τέχνη ποιητική), la aplicación misma de unos conocimientos que, además de los teóricos y prácticos, constituyen para Aristóteles uno de los ámbitos que articulan los saberes y la vida humana¹.

En efecto, el contexto *in medias res* en el que las obras o los escritos exotéricos están confeccionados, sin el cual no pueden interpretarse correctamente, es el de una “protreptic competition”, según la expresión de Henderson (2015, p. 171), con la escuela de Isócrates por hacer que los oyentes juzguen fiable, hermoso y útil el modo de vivir filosófico que la Academia establece, un modo de actuar en la ciudad y hacer discurso fuera de lo corriente, basado en la incansable investigación de la verdad y en la contemplación de las realidades auténticas, que lleva a concebir la educación (παιδεία) como una tarea que ningún mortal podría culminar.

Por el contrario, Isócrates se mantiene en la “filosofía” (φιλοσοφία) ateniense tradicional que, desde Pericles, ha atribuido a los ciudadanos el interés por intervenir informadamente en los asuntos públicos². Desde esa posición y con ocasión de la apertura de su escuela en el 390 a. C., lanza una serie de graves acusaciones contra los platónicos a través de *Contra los sofistas*, toda una campaña de desprestigio que retoma las infamias dirigidas contra Sócrates que llevaron a su ejecución. Así, su escrito acusa a los que le frecuentaron de sofistas, de educar con mentiras y seducir a la juventud, corrompiéndola, y de “fingir” (προσποιέω) saber el porvenir, algo que “no es propio de nuestra naturaleza

¹ Cf. Arist. *Top.* (145 a13-18; 157a10-11); *Metaph.* (1025 b3-28; 1063 b36-1064b14); *EN.* (1139 a27-28).

² Tuc. (II.40.1): “pues amamos la belleza con economía y la sabiduría sin blandice (‘φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ’ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας’); (trad. Antonio Guzmán).

(οὐ τῆς ἡμετέρας φύσεώς ἐστιν)” (Isoc. 13.2), insinuando con ello que rayan en la impiedad. Además, tacha su enseñanza de inútil, dado que los que frecuentan a Platón no son capaces de lograr pactos o aprobar decretos, ni puede nadie prosperar con ellos, pero en su jactancia, en la que presumen de “tener la ciencia” (τὴν ἐπιστήμην ἔχειν), desprecian la “opinión” (δόξα) que todos los demás estiman. Su actividad es, en definitiva, “charlatanería y mezquindad” (ἀδολεσχίαν καὶ μικρολογίαν), y ellos unos “charlatanes” (φλυαροῦντας) (Isoc. 13.11).

Isócrates, en cambio, ofrece ejercitar o “entrenar” (γυμνάζω) a quienes son de “buena naturaleza” (εὐφυής) en una “práctica” (ἐμπειρία) que les permitirá extraer “las fuerzas de los discursos” (δυνάμεις τῶν λόγων; n. t.) y vencer como orador (ρήτωρ) en la Asamblea o los tribunales; es decir, Isócrates se presenta a sí mismo como un “entrenador” (διδάσκαλος) en una “forma de lucha”, como afirma Sánchez Usanos (2017, p. 66), y oferta sus logros como una actividad que “no es muy difícil de llegar a dominar (οὐκ εἶναι τῶν πάνυ χαλεπῶν)” (Isoc. 13.16), algo que seguro que puede adquirir aquel que posee “un espíritu valiente” (ψυχῆς ἀνδρικῆς) y es “capaz de tener una opinión propia (δοξαστικῆς ἔργον εἶναι)” (Isoc. 13.17; trad. Juan Manuel Guzmán). Entre sus prescripciones sobre la composición, además de adaptarse a la “oportunidad” (καιρός), está el “esmaltar con habilidad los pensamientos que van bien a todo el discurso (τοῖς ἐνθυμήμασι πρεπόντως ὅλον τὸν λόγον καταποικίλαι)” (Isoc. 13.16) para lograr que resulten a los oyentes “más gratos” (χαριέστερον) (Isoc. 13.18).

Por último, dice Isócrates, “en general, creo”, “que no existe una técnica (τέχνη) tal como esa que, a los que malamente (κακῶς) producen por naturaleza (φύω) la excelencia (ἀρετήν), haga producir (ἐμποιέω) en ellos la prudencia y la justicia” (Isoc. 13.21; n.t.). El planteamiento es claro: si la excelencia no nace en el hombre por naturaleza, es imposible que una τέχνη la produzca, lo cual está plenamente en

conformidad con la fractura entre φύσις y νόμος que enmarca el pensamiento de los “sofistas”, según Platón, y, particularmente, el diálogo entre Sócrates y Calicles del *Gorgias*.

Inmediatamente después de hacer público *Contra los sofistas*, Isócrates pone en circulación *Elogio de Helena*, un escrito donde, siguiendo los preceptos de su “práctica”, se pone a sí mismo como “ejemplo” (παράδειγμα) y exhibe su “capacidad de imitar” (μιμέομαι δύναιμαι) (Isoc. 13.18) a su propio entrenador, Gorgias. Entonces, aprovecha la ocasión para añadir más acusaciones contra los platónicos y dar algunas otras precisiones sobre su actividad que, pensamos, no es necesario aportar aquí, como sí resulta indispensable juzgar los propósitos que pueden haberle movido a ello. En principio, no parece que una campaña de infamias tan graves como las que condujeron a Sócrates a la ejecución tenga como único propósito principal afianzar y extender su escuela, recién inaugurada, entre una juventud ambiciosa; más bien, a nuestro juicio, constituyen también el intento por generar una corriente de opinión capaz de destruir a quienes Isócrates tiene por adversarios. En cualquier caso, dicha campaña fracasó, no llegó a mayores en virtud de los efectos que, entre los atenienses, consiguió la obra que Platón, con la Academia ya fundada, lanzó en respuesta: el *Gorgias*.

Efectivamente, ante los ataques que les colocan como sofistas, corruptores de la juventud e insolentes que fingen saber cosas desconocidas incluso para los dioses, tras la vuelta de Siracusa Platón funda, junto con sus camaradas, en el 387 a. C. la Academia, cuya consagración legal a las Musas bloquea posibles acusaciones de impiedad o de corrupción, y pone en circulación el diálogo dedicado a Gorgias, donde los oyentes pueden comprobar la capacidad de la filosofía para imitar al maestro de Isócrates, mayor que la exhibida por su propio discípulo, y contemplar las condiciones de una verdadera y

bella técnica retórica, contraria a la “práctica” (ἐμπειρία) (*Grg.* 462c; 463b) que Isócrates imparte.

El arte, afirma Sócrates, “posee la razón” (ἔχει λόγον) de “la naturaleza” (τὴν φύσιν) de aquello que ofrece y, por tanto, es capaz de decir la “causa” (αἰτία) de lo que produce; si no, es “cosa irracional” (ἄλογον πρᾶγμα) (*Grg.* 464e-465a). De acuerdo a este principio y en función del fin que producen o restablecen, ya sea en el alma o en el cuerpo, es desarrollado un cuadro taxonómico donde figuran las verdaderas y bellas artes, así como las prácticas que fingen serlo y las simulan. Todas las artes tienen como fin el “vigor” o “salud” (εὐεξία) (464a), y mientras la legislación y la gimnasia producen un buen orden y concierto (τάξις καὶ κόσμος) en el alma y el cuerpo respectivamente, la justicia repara el orden cívico castigando el crimen y la medicina intenta recuperar el cuerpo con fármacos y dietas. En cuanto a la naturaleza de las prácticas vergonzosas, fingen (προσποιέω) (464c) ser artes, pero en verdad operan “sin conocimiento racional, por conjetura (οὐ γνωῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη)” (464c) y causan únicamente al alma o el cuerpo “agrado” (χάριτος) (462c) y “placer sin lo mejor” (τοῦ ἡδέος [...] ἄνευ τοῦ βελτίστου) (465a), en línea con lo que defendido por Isócrates. En ese sentido, “la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística es a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia”³ (465c; trad. Julio Calonge). En esta caracterización de índole geométrica, además, no faltan los dardos: si Gorgias, el maestro que imita Isócrates, había presentado el discurso como una “armonía” (κόσμος) (DK 82.11.1) y su seguidor como un “ejercitarse” (γυμνάζω) (Isoc. 13.16), Sócrates juzga la rutina (τριβή) retórica como una simulación de la justicia, que da al alma una belleza

³ Pl. (*Grg.* 465c): “ἂν ἴσως ἀκολουθήσαις—ὅτι ὁ κομμοτική πρὸς γυμναστικήν, τοῦτο σοφιστική πρὸς νομοθετικήν, καὶ ὅτι ὁ ὀψοποιική πρὸς ἰατρικήν, τοῦτο ῥητορική πρὸς δικαιοσύνην”.

análoga a la que la “cosmética” (κομμωτικός) consigue haciéndose pasar por la “gimnástica” (γυμναστική).

En síntesis, la “práctica” (ἐμπειρία) (*Grg.* 462c; 463b), evidentemente de Isócrates, es juzgada como una “vergonzosa” (αἰσχρά) “adulación” (κολακεία) (463b) a los oyentes, que trata de producirles “agrado” (χάριτος) (462c) y el “placer sin lo mejor” (ἡδέος ἄνευ τοῦ βελτίστου) (464e), una rutina (τριβή) servil (ἀνελεύθερος), perjudicial (κακοῦργος), engañosa (ἀπατηλή), innoble (ἀγεννής), que simula (εἰδωλον) y finge (προσποιέω) ser arte, cuando en realidad opera “sin conocimiento racional, por conjetura (οὐ γνωῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη)” (*Grg.* 464c). Y a falta de un personaje que defienda la “práctica” retórica hasta sus últimas consecuencias, Platón crea con trazos verosímiles uno, Calicles, que reúne las diversas facetas que poseen los individuos de su especie y sostiene el principio en el que está fundada. Según esto, Calicles no es simplemente la máscara de Isócrates ni de ningún otro individuo, sino el producto de un arte por medio del cual los oyentes pueden captar en una idea (ιδέα) la pluralidad de sus aspectos y contemplar lo que es (τὸ οὐν) la práctica retórica.

Pues bien, Calicles sostiene que “en la mayor parte de los casos son contrarios entre sí la naturaleza y la ley (ὥς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντί’ ἀλλήλοις ἐστίν, ἢ τε φύσις καὶ ὁ νόμος)” (482e), y, junto con ello, afirma que por naturaleza es “justo que el fuerte domine al débil y posea más (τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλεον ἔχειν)” (483d; trad. Julio Calonge). Por tanto, sufrir injusticia es lo más feo por naturaleza, pero la ley aprobada por convención de la débil multitud sanciona lo contrario: lo más feo es cometerla. Así, los hombres más fuertes y libres, cuyo modelo puede ser Arquélao o incluso Jerjes, son reprimidos con la educación hasta hacerlos indignos esclavos. Por ello, a juicio de Calicles, Sócrates haría bien en emplearse en cosas útiles y abandonar las “ingeniosidades” (κομψά), “tonterías sinsentido” (ληρήματα) y

“charlatanerías” (φλυαρίας) (486c-d) a las que es tan dado, unos “consejos” que los oyentes del diálogo están acostumbrados a oír en boca de Isócrates (13.8; 13.11).

Esto conduce a investigar “cómo debe ser un hombre y qué debe practicar y hasta qué grado en la vejez y en la juventud (ποιόν τινα χρή εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ τί ἐπιτηδεύειν καὶ μέχρι τοῦ, καὶ πρεσβύτερον καὶ νεώτερον ὄντα)” (487e; trad. Julio Calonge), es decir, “de qué modo hay que vivir (ὄντινα χρή τρόπον ζῆν)” (500c; trad. Julio Calonge). La tesis del derecho natural del más fuerte encuentra su desarrollo bajo el supuesto de que “más poderoso, mejor y más fuerte son la misma cosa” (488d), lo cual se contradice con el hecho de que el fundamento de las leyes reside en la mayor fuerza y el poder de la multitud. Además, otros dos argumentos prueban que placer y bien no son lo mismo, como cree Calicles; los placeres que los “más aptos” (τοὺς ἀμείνους) (489e) cultivan sin freno, hasta el punto de definirles, no duran tanto como los bienes y los males (497d), y placeres y dolores son similares durante la batalla en los valientes-buenos y cobardes-malos, de manera que si el placer fuera idéntico al bien no habría manera de distinguir unos de otros (499b-c). Ante esto, Calicles se ve obligado a abandonar la identidad entre “más poderoso, mejor y más fuerte” y concede enojado a Sócrates que hay placeres y dolores buenos y malos, con lo que el criterio para clasificarlos está en función del bien, es decir, de un fin superior al que están orientadas las verdaderas y bellas técnicas.

En este punto del diálogo, tras establecer las condiciones gnoseológicas de las artes y ajustar cuentas con la práctica vergonzosa que buscaba complacer a la multitud para imponer el derecho natural del más fuerte y cometer injusticia, el diálogo admite la posibilidad, por mínima que sea, de una retórica preocupada por hacer que “las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable

o desagradable para los que lo oyen”⁴ (503 a; trad. Julio Calonge). Ciertamente, ninguno de los grandes oradores y estrategias del Siglo de Oro que en el s. IV a. C. son admirados -Temístocles, Cimón, Milcíades o incluso Pericles- puede incluirse en esa clase de retórica bella, puesto que todos descuidaron la “forma” (εἶδος) (503e) o el orden (τάξις) y proporción (κόσμος) natural, esto es, la justicia (δικαιοσύνη) y moderación (σωφροσύνη) del alma que debían producir en los ciudadanos con la convención (νόμιμος) y la ley (νομός); los sentidos, ciertamente, no observan entre las contingencias históricas que precedieron a Sócrates ningún ejemplo de verdadero retórico o político, pero el verdadero arte extrae toda su potencia de las directrices racionales señaladas por la esencia, ampliando con ello los estrechos límites en los que se ha desarrollado lo fáctico. Por ese motivo, con cierta incredulidad, Sócrates indica al final que debe ser “uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos”⁵ (521d-e; trad. Julio Calonge).

Es decir, el *Gorgias* promueve una reforma en el modo de vivir, actuar y hacer discurso respecto de lo existente hasta entonces, basada en el restablecimiento de la continuidad entre la naturaleza y la ley o el arte, motivo por el cual puede decirse, junto con Thomas Cole (1991, p. 29), que los miembros de la Academia son “the true founders of rhetoric as well as of philosophy”.

Después de la puesta en circulación del diálogo, la competición con la escuela de Isócrates continúa presente en las obras llamadas de madurez de Platón, pero la retórica no vuelve otra vez a escena hasta que, según Lledó (1986, p. 293), en el 370 a. C. es hecho público el *Fedro*. Aquí se discute acerca de la “conducción de alma” (ψυχαγωγία), el

⁴ Pl. (*Grg.* 503 a): “τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίῳ εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν”.

⁵ Pl. (*Grg.* 521 d-e): “ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν”.

núcleo en torno al cual Isócrates ha construido poco antes, en *A Nicocles* y en *Evágoras*, el oficio que él desempeña entre los jóvenes griegos. Contrariamente a lo que allí se sostiene, el arte de hablar y escribir bien, tanto de los grandes asuntos que se tratan en la Asamblea o el tribunal como de los pequeños, requiere, ante todo, que “el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar (τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδυῖαν τὸ ἀληθὲς ὧν ἂν ἐρεῖν περὶ μέλλῃ)” (*Phdr.* 259e; trad. Emilio Lledó). Esta condición es necesaria para no errar a la hora de establecer semejanzas y diferencias y confundir gravemente las cosas. Pero, además, los discursos deben estar compuestos “como un organismo vivo (ὥσπερ ζῷον)” (*Phdr.* 264c) y disponer del orden y concierto que poseen las partes y el todo. Para dotarle de tal unidad y construirlo de acuerdo a la verdad del asunto que trate, el artesano debe apartarse de las opiniones y conducir el pensamiento “hasta ser capaz de ver en una única idea lo que está disperso en muchos lugares (εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα)” (265d; n. t.), y a continuación debe “a través de las especies ser capaz de cortar por sus naturales articulaciones (εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ’ ἄρθρα ἧ πέφυκεν)” (265e; n. t.) la idea captada, es decir, el artesano ha de ser, en primer lugar, “dialécticos” (διαλεκτικούς).

Ahora bien, el objeto de la retórica y de la seducción, como preferimos traducir nosotros, o “conducción del alma” (ψυχαγωγία), consiste en “la naturaleza del alma” (ψυχῆς φύσις) (270b) a la que debe proporcionar “las palabras y prácticas de conducta que acabarán transmitiéndole la convicción y la excelencia que quieras (τῇ δὲ λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους πειθῶ ἦν ἂν βούλῃ καὶ ἀρετὴν παραδώσειν)” (270b; trad. Emilio Lledó), lo cual muestra que el arte sigue, como en el *Gorgias*, unido esencialmente a la producción del bien en los oyentes a quienes se dirige. Así que para lograr su propósito, el dialéctico que pretenda escribir o hablar bien debe estudiar el alma humana,

aquello precisamente que pretende seducir o raptar, y saber si es simple, sus especies de acuerdo al poder o capacidad que poseen y “lo que por naturaleza hace y con qué y qué es lo que puede padecer (τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ)” (*Phdr.* 270d; trad. Emilio Lledó). Únicamente entonces, cuando conoce y puede dar razón de la causa que lo consigue, puede aplicar a cada clase de alma la clase de discurso apropiado para seducirla. Con todo, la potencia perfecta del arte no se adquiere hasta que el artesano es capaz de distinguir cómo funciona en los casos concretos por experiencia y “sabe de la oportunidad de decir algo en tal momento o de callárselo (προσλαμβάνντι καιροὺς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον)” (272 a; trad. Emilio Lledó). De cualquier modo, el camino para dominar el arte es “largo y escabroso (ἀπὴ καὶ τραχεῖαν)” (272c) y no puede adquirirse “sin mucho trabajo (ἄνευ πολλῆς πραγματείας)” (273e), lo cual choca con aquella oferta lanzada por Isócrates: “yo sostengo que no es muy difícil llegar a dominar la habilidad profesional (ἐπιστήμη) de los procedimientos con los que pronunciamos y componemos todos los discursos”⁶ (Isoc. 13.14). Pues dado el esfuerzo que comporta, el hombre, dice Sócrates, haría bien en “decir lo que es grato a los dioses (τοῦ θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι)” (*Phdr.* 273e) y asumir que “en verdad que es bello que, quien con lo bello se atreve, soporte también lo que tenga que soportar (ἀλλὰ καὶ ἐπιχειροῦντί τοι τοῖς καλοῖς καλὸν καὶ πάσχειν ὅτι ἂν τῷ συμβῇ παθεῖν)” (274 a-b; trad. Emilio Lledó).

La concepción técnica de la retórica que sostiene Aristóteles está, a nuestro juicio, en línea con la establecida por Platón y la Academia, y en oposición frontal con la representada por Isócrates. Él mismo destaca en la competición que la institución libra con la escuela oponente desde la puesta en circulación del *Grilo*, siendo un joven meteco

⁶ φημί γὰρ ἐγὼ τῶν μὲν ἰδεῶν, ἐξ ὧν τοὺς λόγους ἅπαντας καὶ λέγομεν καὶ συντίθεμεν, λαβεῖν τὴν ἐπιστήμην οὐκ εἶναι τῶν πάνυ χαλεπῶν, ἣν τις αὐτὸν παραδῶ μὴ τοῖς ῥαδίως ὑπισχνουμένοις ἀλλὰ τοῖς εἰδόσι τι περὶ αὐτῶν.

de solo veintidós años a quien su tutor envía desde Macedonia, con la esperanza quizá de que su formación le proporcione en el futuro algún desempeño en la corte del rey. Después de todo, como afirma Düring (2005=1963, p. 25), “Platón fundó su escuela con el fin de ganar para su ideal a la joven generación y no propiamente para realizar investigación científica. Él quería educar a la gente joven para la vida política”.

Pues bien, Aristóteles concede a la técnica o arte (τέχνη) un estatuto gnoseológico intermedio entre la ciencia (ἐπιστήμη) y la experiencia (ἐμπειρία), que las separa de ambas en la clasificación de los saberes. Efectivamente, el conocimiento de la causa (αἰτία) o principio (ἀρχή) que explica los procesos de generación y transformación de la naturaleza (φύσις), esto es, de aquellos seres, como los vivientes y las esferas celestes, que poseen en sí mismos y por sí mismos “el principio y causa del moverse y del permanecer en reposo (τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν) (*Ph.* 192 b21-23; trad. Guillermo Echandía)”, define la ciencia como un saber superior, cuyo objeto es permanente e inalterable: los seres “cuyos principios no pueden ser de otra manera (ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν)” (*EN.* 1139 a8). Por el contrario, la experiencia es una clase de saber intermedio entre la sensación, a la que añade la memoria, y el arte, y si bien, “en la práctica parece no diferir nada del arte (πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν)” (*Metaph.* 981 a13; n. t.), y sucede que “los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso que los que poseen la teoría, pero no la experiencia (μᾶλλον ἐπιτυγχάνουσιν οἱ ἔμπειροι τῶν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας)” (981 a14-15; trad. Tomás Calvo), dado que aquellos aciertan “con lo particular (καθ’ ἑκάστων)” (981 a16) y el arte atiende más bien a “lo general (καθόλου)” (981 a17), los hombres con experiencia carecen de “método” (μέθοδος) (*Rh.* 1354 a9) que el arte sí posee, de modo que desconocen las causas de lo que están haciendo, ignoran por qué aciertan en sus composiciones y, al no poder razón de sus aciertos son incapaces de enseñar.

Por el contrario, los productos del arte, como las obras puestas en circulación desde la Academia, no son seres naturales generados a partir de un principio de movimiento interno a ellos, aunque al ser contruidos y dotados metafóricamente de cabeza, cuerpo y de la unidad de un ser vivo, justifican la afirmación de que “el arte imita a la naturaleza (ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν)” (*Ph.* 194 a21)”. Ciertamente, puede decirse que el arte, o el artesano que lo ejecuta con “razón artística verdadera” (*EN.* 1140a9), crea obras análogas a los vivientes y particularmente al ser humano, pero entonces cabría reconocer también en tales obras que “permanecen ahí después de que la acción poiética ha sido ejecutada”, como decía Volpi (1999, p. 332; trad. Alejandro Vigo), y que ejercen “un peculiar influjo causal sobre quienes tratan con ellas”, según Alejandro Vigo (2006, p. 242), algo semejante a la verdad o a la belleza inmortal a la que puede aspirar el propio mortal.

La cuestión está en que esa producción artística opera, como las ciencias, de acuerdo a un método (μέθοδος) que capacita al artesano para contemplar (θεωρέω) la causa (αἰτία) por la que acierta (*Rh.* 1354 a9), de modo que, gracias a ella, el artista es capaz de explicar los diversos procesos de transformación que intervienen en la composición y el éxito de una obra, obra que, en el caso de la técnica retórica (τέχνη ῥητορική), según Platón, genera el bien o la salud en los oyentes a quienes se dirige y, por tanto, los cambia. Obviamente, las obras artísticas “pueden ser de otra manera (ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα)” (*EN.* 1139 a10; trad. Julio Pallí), no tienen la constitución ontológica de los seres que son por naturaleza, y están sujetas a las variaciones de lo particular (καθ’ ἑκάστων)” (*Metaph.* 981 a16) que la perspectiva general a la que atiende el arte no puede dominar completamente, sin experiencia. Pero es imprescindible, para situar el correctamente el papel que el arte desempeña en el conjunto de los saberes, destacar que los artesanos “saben las causas de lo que están haciendo (τὰς αἰτίας τῶν ποιουμένων

ἴσασιν)” (*Metaph.* 981 a29-b1; trad. Tomás Calvo), operan con conocimiento y no por simple experiencia. Pues bien, la crítica que Aristóteles realiza a Isócrates enlaza y continúa sin fracturas la que trazada en el *Gorgias* y, particularmente, el *Fedro*: aquel desconoce las causas por las que acierta, carece de método, no posee el arte y no puede enseñar nada a sus discípulos, más que un muestrario de discursos, como quien oferta zapatos pero carece del arte para producirlos (*SE.* 183b36-184b3). Por esa “costumbre que surge de su manera de ser (διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἔξωτος)” (*Rh.* 1354 a7), su práctica se limita a la infamia (διαβολή), a componer discursos con invectivas “ajenas al asunto (ἔξω τοῦ πράγματος)” (*Rh.* 1354 a16) con las que mueven a la compasión, la ira o el odio a los oyentes, pero sin saber en ningún momento las causas que lo hacen posible y que disponen esas emociones en sus oyentes, con lo cual provocan la corrupción de los oyentes, al “torcer la regla que se necesita (ὁμοιον γὰρ κἂν εἴ τις ᾧ μέλλει χρησθαι κανόνι, τοῦτον ποιήσῃε στρεβλόν)” (*Rh.* 1354 a26; n. t.), y de la ciudad misma de la que son parte. No hay lugar a dudas de la referencia a Isócrates en la crítica que leemos al comienzo de la *Retórica*: aquel minimiza el valor que posee el “argumento” (ἐνθύμημα) (*Isoc.* 9.10) del discurso para seducir a los oyentes⁷, mientras que Aristóteles cifra el “cuerpo de la seducción” (*Rh.* 1354a15) -una cita al *Encomio de Helena* de Gorgias (*DK* 82.11.4; 82.11.8)- en una estructura que él va a desarrollar como una herramienta por primera vez.

Pero ¿cuáles son esas causas que producen el acierto artístico en la retórica? Al desarrollar la teoría del arte, Aristóteles no vuelve a recurrir al término que sitúa en la introducción para distinguir la técnica de las prácticas sin método, pero, a nuestro juicio, podemos reinterpretar en función de la teoría de las cuatro causas el sentido que posee,

⁷ *Isoc.* (9.10; trad. Juan Manuel Guzmán): “aunque el estilo y las ideas no sean felices, [los oradores] seducen a sus oyentes con su buen ritmo y simetría (ὥστ’ ἂν καὶ τῇ λέξει καὶ τοῖς ἐνθυμήμασιν ἔχῃ κακῶς, ὁμῶς αὐταῖς ταῖς εὐρυθμίαις καὶ ταῖς συμμετρίαις ψυχαγωγῶσι τοὺς ἀκούοντας)”. Cf. n. 120 Cap. 2.

en primer lugar, no ya el “sustrato” (τὸ ὑποκείμενον) al que remite la causa material, sino “lo preestablecido” (τὸ προκειμένον), las “corrientes de opinión” (ἔνδοξα), de acuerdo con la traducción de González Escudero (1998, p. 223), que estructuran los razonamientos y discurso retórico, y los modos de ser o caracteres (τὰ ἥθη) que constituyen los oyentes a quienes el discurso está orientado. A partir de “lo preestablecido”, deben descubrirse y ensamblarse en el discurso tres clases de causas que generan artísticamente las creencias⁸: “las que están en la manera de ser de quien habla, las que consisten en disponer en cierto modo al oyente, las que están en el discurso mismo con lo que muestra o parece mostrar (αἱ μὲν γάρ εἰσιν ἐν τῷ ἥθει τοῦ λέγοντος, αἱ δὲ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πῶς, αἱ δὲ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ διὰ τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι)” (*Rh.* 1356 a1-4; n. t.); es decir, de acuerdo a nuestra interpretación, la manera de ser de quien habla correspondería con “aquello de donde proviene el principio del movimiento (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως)” (*Metaph.* 983 a30; trad. Tomás Calvo), la causa agente del movimiento que constituye el discurso; lo que muestra o parece mostrar el discurso y constituye el “cuerpo de la seducción” (μορφή) correspondería con la causa formal, la esencia (οὐσία) que el discurso descubre; y, por último, el disponer a los oyentes en un estado de ánimo adecuado sería análogo a “aquello para lo cual, el bien (ὃ οὗ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν)” (*Metaph.* 983 a32) se construye un discurso, la causa final.

Esta proyección de las cuatro causas desde la ciencia (ἐπιστήμη) al arte retórica no es, por supuesto, más que una reinterpretación gnoseológica de la teoría artística. La τέχνη ῥητορική no constituye una ciencia acerca de la naturaleza, como ya hemos señalado; es, si acaso, una “rama” (παραφυῆς) unida a la dialéctica y la política exactamente como lo está la categoría de relación por respecto a la sustancia (οὐσία),

⁸ Arist. (*Rh.* 1355 b35) (n. t.): “de las creencias hay las no artísticas y las artísticas (τῶν δὲ πίστεων αἱ μὲν ἀτεχνοί εἰσιν αἱ δ’ ἐντεχνοί)”.

como muestra el uso del término en *EN*. 1096 a21: es posterior y derivada de la sustancia, en este caso dialéctica y política, no una entidad propia ni plenamente independiente, pero puede, eso sí, en virtud de su relación con la dialéctica y política, transformar y modificar la entidad.

Y en ese mismo sentido puede entenderse, sin incurrir en contradicciones, que la retórica es “una parte de la dialéctica y su semejante (ἔστι γὰρ μῶριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα)” (*Rh.* 1356a30-31) y “una antístrofa de la dialéctica (ἡ ῥητορική ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ)” (*Rh.* 1354a1; trad. Quintín Racionero). Es una parte, sí, en la medida en que el entimema es un razonamiento, “a *sullogismos* of a kind and a demonstration of a kind”, como dice Burnyeat (1994; p. 30), que posee una estructura determinada, quizá más laxa, aunque en absoluto “incompleta”. Pero retórica no está segregada ni es independiente de la dialéctica, en la medida en que esta, al ocuparse de examinar el razonamiento y cualquier cosa en general, también se ocupa del entimema, y en tanto en cuanto ser experto en una le convierte a uno también experto en la otra, puesto que la facultad racional de la que ambas dependen es la misma. Además, la técnica retórica y la técnica dialéctica guardan entre sí una relación antistrófica, cabría decir “refleja”: igual, pero inversa; las dos son “facultades de proporcionar razones (δυνάμεις τινὲς τοῦ πορίσαι λόγους)” (*Rh.* 1356 a34) que todos los ciudadanos poseen y de las que “todos participan en alguna forma de ambas (διὸ καὶ πάντες τρόπον τινὰ μετέχουσιν ἀμφοῖν)” (*Rh.* 1354a4; trad. Quintín Racionero), son fundamentales para la comunicación y el desarrollo de la vida cívica, operan con “opiniones corrientes” y, al modo del actor que cambia de máscara o del espectador que contempla diversos papeles sobre la escena, pueden adoptar puntos de vista contrarios y llegar a ciertas conclusiones. Sin embargo, difieren en un asunto fundamental: con una, dice Aristóteles, vemos “lo verdadero” (τὸ ἀληθές) (*Rh.* 1355a14) y distinguimos “el razonamiento y el razonamiento aparente” (τῆς

διαλεκτικῆς συλλογισμὸν τε καὶ φαινόμενον συλλογισμὸν) (*Rh.* 1355b16-17; n. t.); con la otra, “lo semejante a la verdad” (τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ) (*Rh.* 1355a15; n. t.), es decir, “lo creíble y lo que tiene apariencia creíble” (τό τε πιθανὸν καὶ τὸ φαινόμενον ἰδεῖν πιθανόν) (*Rh.* 1355b15-16; n. t.). El arte retórica produce, no la verdad, sino lo semejante a ella y lo que es creíble o resulta confiable a los oyentes, un motivo añadido a los ya dichos para no confundir el arte con la ciencia y negar la aplicación directa de las cuatro causas a la retórica. Ahora bien, “lo semejante a la verdad” tampoco significa que el arte retórica produce engaño o mentira, ni lo que simula ser creíble. El valor de credibilidad o fiabilidad que garantiza la técnica retórica es un aspecto imprescindible de la vida humana y cívica, captado por la misma facultad racional con la que se recibe o discierne la verdad y lo que no lo es, una facultad que está distribuida por naturaleza entre los hombres apropiadamente, de manera que “la mayoría de ellos alcanzan la verdad (τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας)”. Y ya que “por naturaleza es más poderosa la verdad y la justicia que sus contrarios (χρήσιμος δέ ἐστιν ἡ ῥητορικὴ διὰ τε τὸ φύσει εἶναι κρείττω τὰληθῆ καὶ τὰ δίκαια τῶν ἐναντίων)” (*Rh.* 1355 a21-22; n. t.), podemos confiar, parece decir Aristóteles, en el poder de la retórica para compartir con los oyentes y comunicar las condiciones particulares de la verdad, la belleza, la conveniente y la justicia, o al menos lo que es semejante a ellas.

Finalmente, vamos a hablar del papel que Aristóteles reserva al oyente en la gnoseología del arte retórica. El oyente es la causa final al que todo el discurso retórico está orientado, donde propiamente tiene lugar el movimiento de la seducción o donde realmente se logra la confianza (πίστις) que trata de producir el arte, a la vista del oyente cobran sentido todas las operaciones realizadas por el artesano retórico. No hay margen para la duda: “el fin se refiere a esto, el oyente del discurso (τὸ τέλος πρὸς τοῦτόν ἐστιν, λέγω δὲ τὸν ἀκροατήν)” (*Rh.* 1358 b1; n. t.). Así pues, el arte comprende, como una parte

constituyente, el conocimiento de “los modos de ser, las excelencias y en tercer lugar las emociones (περὶ τὰ ἥθη καὶ περὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τρίτον τοῦ περὶ τὰ πάθη)” (*Rh.* 1356 a23) del oyente a quien va a dirigirse el discurso y en función del cual se compone. De los tres aspectos que determinan al oyente, Aristóteles reconoce la especial relevancia que poseen las emociones para cambiar con su influjo el alma y modificar el juicio de los oyentes, razón por la cual es imprescindible al artista conocer, como había establecido Sócrates en el *Fedro*, “la naturaleza del alma” (ψυχῆς φύσις) (*Phdr.* 270b).

Por otro lado, el arte retórica es definida por Aristóteles como “la capacidad de contemplar en cada caso lo creíble hasta donde es posible (ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν)” (*Rh.* 1355b 25-27; n. t), esto es, lo verosímil o probable y aquello en lo que tenemos confianza, según la DRAE de “creer”. Junto con este adjetivo neutro, la técnica es articulada a través de varios conceptos (πίστις, πιστός) relacionados con los verbos πιστεύω (*Rh.* 1355a5; 1356a7; 1378a6) y πείθω (*Rh.* 1355a25; 1355a30; 1355b10), al cual remiten etimológicamente los demás. Pues bien, conviene precisar el significado que Aristóteles les atribuye en diferentes contextos, en la constitución del alma (ψυχή) y la ciudad-estado (πόλις), para identificar el sentido que posee el arte y el papel de desempeñan en la producción retórica.

Tanto en el alma como en la ciudad hay dos partes, de manera de puede decirse que forman una comunidad (κοινωνία) en la que una gobierna y otra que es gobernada, una racional y otra no racional, a las que naturalmente les corresponden la función de gobernar y obedecer. La parte no racional está compuesta, a su vez, de una “oyente y obediente” (κατήκους καὶ πειθαρχικός)” (*EN.* 1102 b30; n. t.), que “escucha como a un padre (ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν)” (*EN.* 1102 b36; n. t.) y “en cierto modo es seducida (πείθεταιί πως)”, y de otra parte que “no tiene en común absolutamente nada con la razón (τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου)” (*EN.* 1102 b28; n. t.). De modo

que la ciudad y el alma constituyen una comunidad donde lo racional gobierna a través de la seducción o “persuasión” a lo gobernado -la parte no racional que participa de la razón y que identificamos con el ánimo (θυμός)- formando conjuntamente una relación semejante, en confianza y amor, diríamos nosotros, que mantiene cierta asimetría, a la que se establece entre padre e hijo.

Además, “la persuasión se opone a la fuerza y a la necesidad (ἡ δὲ πειθὴ τῇ βίᾳ καὶ ἀνάγκῃ ἀντιτίθεται) (EE. 1224 a38-b1; trad. Carlos Megino): no es un movimiento violento, no “responde a la acción de fuerzas exteriores, que contrarrestan o bien sobredeterminan las tendencias ancladas en la cosa sobre la que actúan”, como explica Vigo (2017, p. 388-9), ni tampoco un movimiento “doloroso” (λυπηρόν) (Metaph. 1015 a28), contrario al razonamiento y la elección (Metaph. 1015 a31-4), ni un movimiento necesario en el sentido de natural (Metaph. 1015 a33), que surge por naturaleza del alma o de la ciudad. En definitiva, Aristóteles concibe la πειθὴ como un movimiento sustantivo que ni es impuesto violentamente desde el exterior ni brota internamente de manera natural, sino que es el producto de un arte cuya función última es conducir el alma y la ciudad a una *comunidad* orientada por la razón, donde existe confianza y amor entre sus -en cierta manera- asimétricas partes, tal como la presenta Aubenque (2009, p. 119): “*koinonein* ne peut avoir ici le sens passif de la participation à un ordre existant, mais nomme la communication active et réciproque qui permet de constituer un tel ordre”. En ese sentido, dice Aristóteles, “toda arte y toda educación quiere llenar lo que falta de naturaleza (πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλείπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν)” (Pol. 1337 a1; n. t.), lo cual viene a significar que el arte completa la naturaleza del alma y de la vida cívica y hace posible su plena realización.

Además, la oposición a la violencia y necesidad, coloca la concepción aristotélica de la πειθὴ en la dirección opuesta en la que Gorgias la había colocado. En

efecto, como sostiene Wardy (1996, p. 42), “Gorgias explicitly denies the difference between force and persuasion, indeed actually identifies them”: “O bien por una necesidad del azar y orden de los dioses y decreto de la necesidad actuó como actuó, o bien raptada por la fuerza, o persuadida por las palabras o [presa del amor] (ἢ γὰρ Τύχης βουλήματι καὶ θεῶν κελεύσματι καὶ Ἀνάγκης ψηφίσματι ἔπραξεν ἢ ἔπραξεν, ἢ βίαι ρπασθεῖσα, ἢ λόγοις πεισθεῖσα)” (DK 88.11.6; trad. de Antonio Melero). Según esto, ningún ser humano puede evitar ser raptado violentamente por la fuerza de la seducción que los rétores provocan con sus discursos. Ello es posible porque la palabra es un “engaño” (ἀπάτη) que provoca al alma efectos (miedo, dolor, placer etc.) exactamente con la misma necesidad que “los fármacos extraen unos humores del cuerpo y otros (ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμούς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει)” (DK 88.11.14), una falsa ilusión que, como las imágenes modeladas por los escultores, “procuran a los ojos una dulce enfermedad (νόσον ἥδεῖαν παρέσχετο τοῖς ὄμμασιν)” (DK 88.11.18).

También en esto es opuesta la concepción de Aristóteles. Y no ya solo porque la seducción retórica es “semejante a la verdad”, como habíamos indicado. A lo relativo a la verdad, Aristóteles añade el argumento político que coloca a quienes emplean el engaño o la violencia como los “agitadores” (κινουῖσι) y “demagogos” (δημαγωγοί) causantes de la “sedición” (στάσις) y sublevación que cambian el régimen de una ciudad. En efecto, “los agitadores políticos actúan unas veces con la violencia y otras con el engaño (κινουῖσι δὲ τὰς πολιτείας ὅτε μὲν διὰ βίας ὅτε δὲ δι’ ἀπάτης)” (*Pol.* 1304 b8-17; trad. García Gual & Pérez Jiménez), dice Aristóteles. Los embaucadores hacen discurso sobre alguna desigualdad (ἀνισότης) o falta de semejanza (ἀνομοιότης) entre ellos y extienden por la ciudad o el alma de los ciudadanos el miedo (φόβος), el odio (μῖσος), el desdén (καταφρόνησις) y desprecio (ὀλιγωρία) mutuo. De ese modo generan recelo, fomentan la discordia (ἔρις) y alteran la comunidad política hasta el punto de conducirla a clases

desviadas de gobierno y a aquella a las todas tienden, la tiranía, un régimen caracterizado por “desconfiar en especial de los amigos (ἀπιστεῖν τοῖς φίλοις)” (*Pol.* 1313 b31), por impedir que los ciudadanos adquieran poder y por hacer que “piensen poco (μικρὸν φρονῶσιν)” (*Pol.* 1314 a27-30; trad. García Gual & Pérez Jiménez). Pero entonces, si la tiranía se alcanza por la actuación de los agitadores sofistas que destruyen la confianza entre los ciudadanos, se entiende que la función del arte retórica producida desde la Academia y la filosofía, al estar estructurado con las *πίσταις ἔντεχναι*, al estar orientado a que la audiencia juzgue la confianza (*πίστις*) de un discurso y “lo semejante a la verdad” que dice, es desarrollar la comunidad cívica natural, expresar la naturaleza racional del hombre con la comunicación de las particulares condiciones de lo justo, lo hermoso y lo conveniente, y alcanzar el fin completo de la vida común, “el bien vivir” (*τὸ εὖ ζῆν*) y “la vida feliz y bella” (*τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς*) (*Pol.* 1280b36-1281 a1).

Aunque el significado de *πειθῶ* puede rastrearse en los discursos políticos o en las tragedias, el marco de interpretación al que tanto Platón como Isócrates y Gorgias se atienen para establecer sus concepciones procede de las genealogías que se componen a comienzos de la edad arcaica en rapsodias como la de Hesíodo, donde se le atribuye, entre otras, la función de nutrir y educar a los jóvenes hacia la vida adulta, de la poesía lírica erótica (Safo, Píndaro, Íbico etc.) y de mitos transmitidos oralmente o a través de la palabra cantada que narran raptos y seducciones, como el de Helena o el de Bóreas y Oritiya. Además, con la extensión de la forma griega de vivir en ciudad, se implantan también diversos cultos religiosos en multitud de ciudades que veneran a la diosa *Πειθῶ*, algunas de las cuales, en consonancia con las genealogías, mitos y poesías, la consideran “asistente” (*πάρεδρος*) de Afrodita. Tal es el caso de Atenas, donde la tradición establece que Teseo, el fundador de la ciudad, fundó el culto a Afrodita Pandemos y *Πειθῶ* para venerar y celebrar el “cohabitar” o “convivir” (*συνοικέω*) propio de la ciudad y del

matrimonio. Esto muestra un significado del término poco reconocido hasta el momento, pero, a nuestro juicio, justificado además en la etimología griega, que permite interpretar la *πειθώ* como “seducción”, máxime en contextos donde aparece junto al “amor” (*ἔρως*), como el *Fedro*, donde la combinación de dialéctica y seducción corren a la par que *ἔρως* y *πειθώ*. En ese sentido, la seducción retórica del discurso dedicado por Sócrates al amor consigue “conducción del alma” (*ψυχαγωγία*) completa, desde la hierba del Iliso hasta el “lugar supraceleste” (*ὑπερουράνιον τόπον*) (*Phdr.* 247c), y demuestra, a nuestro juicio, que la primera contemplación por parte del joven de las realidades más bellas se efectúa a través de una composición seductora, fiable y verosímil, más que dialéctica, que extrae toda su potencia al arte de hablar y escribir bien. Con ello, Platón amplía el límite que los sofistas atribuyen a *τὸ εἰκός* y dirige la fuerza divina del amor hacia una educación donde el hombre adulto (*ἐραστής*) y el joven (*ἐρώμενος*) establecen una relación de “contra-amor”, de acuerdo a Calame (2002, p. 196), o un “co-amor”, según Vallejo (2009, p. 76-7), ya no de orden asimétrico, como venía siendo la norma, en la que ambos se impulsan mutuamente hacia el recuerdo de las ideas.

Tras el estudio de las obras, las condiciones gnoseológicas del arte y el sentido de la seducción o de la confianza a cuya producción está orientada, resta mostrar el papel que desempeñan las emociones en el conjunto técnico y los procesos que intervienen para su disposición en los oyentes, a través del discurso. Para ello es preciso, a nuestro juicio, distinguir en primer lugar el arte práctico del productivo, ampliando la clasificación de los saberes en función de las causas y seres delimitados por ese conocimiento, que permitía separar *verticalmente* la experiencia, el arte y la ciencia, con una clasificación *horizontal*, en el plano de las artes, que las separa esencialmente en función del principio del movimiento que realizan, el modo de ser racional que ejecutan y el fin al que sus movimientos está orientado.

Efectivamente, en algunos lugares de los escritos conservados parece que Aristóteles distingue entre ciencias teóricas, prácticas y productivas⁹ por la específica clase de principio que poseen. A diferencia de las ciencias como la “física”, que se ocupan de aquel género de entidades que tienen “el principio del movimiento y del reposo en ella misma (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ)” (*Metaph.* 1025b20; trad. Tomás Calvo), el “principio de las cosas producibles está en el que las produce -trátase del entendimiento, del arte o de alguna otra potencia”, dice Aristóteles, “y el principio de las cosas que han de hacerse está en el que las hace, [y es] la elección”¹⁰ (*Metaph.* 1025 b22-26). Es decir, el principio de la génesis de una obra y el principio de los movimientos prácticos, las operaciones, por un lado, y las acciones, por otro, son de origen esencialmente diverso: en un caso, es una terna -entendimiento (νοῦς), arte (τέχνη) o alguna potencia (δύναμις) entre cuyos elementos cabe pensar que hay cierta identidad, en el otro, el principio de la acción reside en la “elección” (προαίρεσις) por la que el hombre opta al emprender un curso de actuación.

Pero a este origen diverso de la producción artística y de la acción práctica, hay que añadir, además, que “la producción es distinta a la acción (ἕτερον δ’ ἐστὶ ποίησις καὶ πρᾶξις)” (*EN.* 1140 a2; trad. Julio Pallí), algo con una naturaleza diferente tal que ambas, dice Aristóteles, “se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción”¹¹ (*EN.* 1140 a5-6). Eso fuerza a separar el “modo de ser racional práctico” (λόγου ἕξις πρακτικῇ) y el “modo de ser racional productivo” (λόγου ποιητικῇ ἕξεως) (*EN.* 1140 a4), lo cual no niega por principio que existan hombres, como Sófocles,

⁹ Cf. Arist. *Top.* 145 a13-18; cf. 157a10-11; *Metaph.* 1025 b3-28; cf. 1063 b36-1064b14; *EN.* 1139 a27-28.

¹⁰ τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχή, ἡ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμις τις, τῶν δὲ πρακτῶν ἐν τῷ πράττοντι, ἡ προαίρεσις; τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ προαιρετόν.

¹¹ διὸ οὐδὲ περιέχεται ὑπ’ ἀλλήλων οὔτε γὰρ ἡ πρᾶξις ποίησις οὔτε ἡ ποίησις πρᾶξις ἐστίν.

que posean ambos modos de ser en grado óptimo, pero sí concede una base racional para explicar que haya buenos artistas imprudentes y hombres prudentes artísticamente incapaces: las normas del arte productivo y las del arte práctico son de naturaleza opuesta.

Para cerrar completamente la exposición de esta tesis, es preciso recoger una distinción a la que ya hemos aludido anteriormente; Aristóteles distingue el diferente fin (τέλος) que poseen las dos clases de movimientos, “pues unos son actividades y otras obras aparte de las actividades”¹² (*EN*. 1094 a4-5), en cuyo caso, estas “son naturalmente preferibles a las actividades”¹³ (*EN*. 1094 a6-7; n. t.) que conducen a ellas. El fin que produce la medicina es la salud, leemos en la *Ética a Nicómaco*; en la *Retórica*, es “dirigirse hacia ese fin hasta donde sea posible”¹⁴ (*Rh.* 1355 b13-15) y el de la retórica propiamente “no consiste en seducir, sino en reconocer lo fiable que es pertinente en cada caso”¹⁵ (*Rh.* 1355b10-12; n. t.).

La separación *horizontal* de las artes en prácticas y productivas tiene unas consecuencias trascendentales. En primer lugar, al descartarse que el arte productivo y el práctico interfieran, se elimina la posibilidad de que la retórica esté dirigida a determinar o modificar la elección de los oyentes, o a producir hombres prudentes; de igual modo, tampoco en los discursos, por ejemplo, a la Asamblea o que tienen por objeto lo conveniente en un futuro “se delibera” (βουλευέσθαι), en sentido estricto, y en consecuencia, no deben medirse de acuerdo a la prudencia práctica: se trata, en cualquier caso, de una clase de discurso “consultivo” (συμβουλευτικός), donde se ha de concertar con otros lo conveniente, y por tanto su manufactura y la obra en su conjunto obedece a

¹² τὰ μὲν γὰρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ’ αὐτὰς ἔργα τινά.

¹³ ἐν τούτοις βελτίω πέφυκε τῶν ἐνεργειῶν τὰ ἔργα.

¹⁴ ἀλλὰ μέχρι οὗ ἐνδέχεται, μέχρι τούτου προαγαγεῖν

¹⁵ οὐ τὸ πεῖσαι ἔργον αὐτῆς, ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον.

criterios artísticos propios, no reducibles a los prácticos; es más, el arte, como ya hemos señalado, no busca decir la verdad, ni científica ni práctica, sino comunicar “lo semejante a la verdad”, e incluso los términos con los que opera no son “opiniones” (δόξα) realmente, como indica González Escudero (1998, p. 223), sino “corrientes de opinión” (ἔνδοξα): “lo que todo el mundo comparte en una sociedad, aquello en lo que se debe apoyar lo comunicable”.

En general, Aristóteles es claro, pensamos, acerca del objetivo que intenta producir en los oyentes: “la retórica es con vistas al juicio (ἔνεκα κρίσεως ἐστὶν ἡ ῥητορική)” (*Rh.* 1377 b20; n. t.), y el oyente o espectador al que se lanzan dos discursos contrarios, por tanto, es un “juez” (κριτής) -no un “elector”- que ha de juzgar (κρίνω) cuál de ellos es creíble, digno de confianza y semejante a la verdad. Para ello, no se puede emplear lo científico (τὸ ἐπιστημονικὸν) del pensamiento, ni la “intuición” (νόος), la “sabiduría” (σοφία), la “razón artística verdadera” (λόγου ἀληθοῦς ποιητική) o la “prudencia” (φρόνησις), pero eso no significa en absoluto que el oyente de un discurso retórico esté indemne o que sea irracional. La facultad crítica con la que discierne los asuntos difíciles y dudosos que se le plantean es, en primer lugar, el “entendimiento” (συνετός), que Aristóteles tiene buen cuidado de distinguir de la “prudencia”: “no son lo mismo entendimiento y prudencia (οὐκ ἔστι δὲ τὸ αὐτὸ σύνεσις καὶ φρόνησις)” (*EN.* 1143 a8; trad. Julio Calonge); aquella “solo es capaz de juzgar” (ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον)” (*EN.* 1143 a8-9), mientras que la prudencia “indica lo que es necesario hacer o no (τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ)” con un matiz “imperativo” o “normativo” (ἐπιτακτική); efectivamente, el entendimiento “se ejercita en la opinión al juzgar y juzgar rectamente sobre cosas que son objeto de prudencia cuando alguien habla acerca de ellas (ἐν τῷ χρῆσθαι τῇ δόξει ἐπὶ τὸ κρίνειν περὶ τούτων περὶ ὧν ἡ φρόνησις ἐστίν, ἄλλου λέγοντος, καὶ κρίνειν καλῶς)” (*EN.* 1143 a14-16; trad. Julio Pallí).

Además, el oyente cuenta con el “juicio” o “sensatez” (γνώμη) y ligado a él, la “comprensión” (συγγνώμων), que son definidas por Aristóteles como “el discernimiento recto de lo equitativo”¹⁶ (EN. 1143 a19; trad. Julio Pallí). Y como las facultades tratan de uno u otro modo de lo particular, ninguna está separada de las demás, todas se influyen en cierta manera y determinan, por otro lado, que se asocie “naturalmente” el entendimiento y la sensatez con “las edades” (ταῖς ἡλικίαις) (EN. 1143 b9), en definitiva, con la experiencia y el grado en el que uno ha sido afectado por las circunstancias.

El conocimiento productivo proporciona a quienes lo construyen y a los oyentes y espectadores que lo reciben un discurso retórico o de las acciones trabadas en el mito, recursos en cualquier caso para fundar el juicio y la sensatez, así como para compartir o comunicar las condiciones particulares, las cualidades de la sustancia que afectan a cada uno con las que juzgamos lo justo, conveniente y bello, haciendo factible la vida racional y la comunidad cívica. Y las emociones constituyen un recurso imprescindible del arte que los sofistas como Isócrates son incapaces de dominar al desconocer completamente lo que son y cómo alteran a los oyentes.

Según Aristóteles, el πάθος es, ontológicamente hablando, una cualidad (ποιότης) que altera la entidad en cierta manera, especialmente “las alteraciones y movimientos que producen daño (αἱ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις)” (Metaph. 1022 b17-18; trad. Tomás Calvo), como “*las grandes desgracias y los grandes sufrimientos*”¹⁷ (Metaph. 1022 b22) con las que acaban las tragedias. Son, por tanto, modificaciones de la entidad, movimientos que esta padece y que le sobrevienen, alteraciones que comportan generalmente dolor, pero no únicamente, y que admiten grados y la relación de

¹⁶ ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς ἐστὶ κρίσις ὀρθή.

¹⁷ ἔτι τὰ μεγέθη τῶν συμφορῶν καὶ λυπηρῶν πάθη λέγεται.

contrariedad. Según nuestra interpretación, el πάθος es “emoción”, una traducción que recoge el aspecto del movimiento, más que “pasión”, el término por el que es traducido de acuerdo a la tradición, pensamos, estoica.

En el ser humano, un compuesto *hylemórfico* de cuerpo (σῶμα) y alma (ψυχή), las emociones (τὰ πάθη) “las emociones del alma se dan con el cuerpo”¹⁸ (*de An.* 403 a16-17; n. t.) y “el cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos estos casos”¹⁹ (*de An.* 403 a18-19; trad. Tomás Calvo). No hay duda de que “las afecciones son formas inherentes a la materia”²⁰ (*de An.* 403 a 25; trad. Tomás Calvo); según la traducción de λόγοι ἔνυλοι de Vicente Domínguez (2003, p. 663), “algo engastado, mezclado o envuelto inseparablemente en la materia” o “formas o estructuras formales que se dan en la materia”, según explica Boeri (2010, p. XLVII). La conexión entre materia y forma o entre cuerpo y alma determina que sea inválido el esquema que atribuye la alteración exclusivamente al alma; “mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma”²¹ (*de An.* 408 b14- 16; trad. Tomás Calvo); es decir, quien padece una emoción es, “el ser humano *con* el alma”, como afirma Vicente Domínguez (2003, p. 663) atribuyendo valor instrumental al dativo (τῇ ψυχῇ) con el que está expresada “el alma” que la convierte en “el medio, modo o instrumento que sirve para hacer alguna cosa” (Dicc. RAE, sub voce *con*)” (Domínguez 2003, p. 663).

Pues bien, dado que las emociones son a la vez y necesariamente somáticas y anímicas, Aristóteles sostiene que pueden abordarse teóricamente de acuerdo a la

¹⁸ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος.

¹⁹ ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα.

²⁰ δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοι εἰσιν.

²¹ βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ.

perspectiva del “físico” (ὁ φυσικός), explicando los cambios en la materia (ὅλη), y del “dialéctico” (ὁ διαλεκτικός), que da razón “de la forma específica y de la definición (τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον)” (*de An.* 403 b1-2; trad. Tomás Calvo), justamente la que él, a nuestro juicio, adopta en el Libro II de la *Retórica*. Entre ambas, como dice Cairns (2015, p. 78), “there is not disjunction, but a rather a fundamental continuity between emotions as physical experiences and emotional concepts as linguistic and cultural categories”.

Tanto en el alma del animal sensitivo (ζῷον αἰσθητικόν) como en el ser humano la φαντασία es el πάθος, movimiento o alteración fundamental que genera las emociones. Dicho movimiento es objeto de un extraordinario y minucioso examen por parte de Aristóteles, del que destacamos lo siguiente: “la φαντασία es algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento (Φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας)” (*de An.* 427 b14; trad. Tomás Calvo); “la afección depende de nosotros, cuando se quiere” (τὸ πάθος ἐφ’ ἡμῖν ἐστίν, ὅταν βουλόμεθα)” (*de An.* 427 b17-18; n. t.), es decir, a nuestra voluntad podemos dejarnos llevar por la φαντασία, lo que marca una diferencia con el resto de afecciones y la distingue de la “opinión”, que depende de la verdad objetiva. A este respecto, la φαντασία no es ni verdadera ni falsa, ni sus productos pueden entonces causar el horror que despertaría ver u opinar de cosas verdaderamente crueles. Así lo explica Aristóteles: “cosas que en sí mismas vemos con desagrado, sus imágenes realizadas con máxima exactitud las contemplamos gozosos, como ocurre, por ejemplo, con las formas de los animales más repulsivos o con cadáveres”²² (*Po.* 1448 b10-13; Trad. Antonio López Eire). Su nula relación con la verdad demuestra que la φαντασία es cosa distinta de la ὑπόληψις en la que se sostiene el pensamiento y sus diversos modos “opinión” (δόξα), “intelecto” (νοῦς) y “ciencia” (ἐπιστήμη) (*de An.* 428 a1-5; trad. Tomás

²² ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὁρῶμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας χαίρομεν θεωροῦντες, οἷον θηρίων τε μορφὰς τῶν ἀτιμοτάτων καὶ νεκρῶν

Calvo). La tesis que vincula la φαντασία a la opinión, sostenida por Platón, es objeto de especial atención dialéctica por Aristóteles. Para desligarlas, argumenta que los animales tienen φαντασία y no opinión, y añade como prueba aquellos casos en los que “se imagina con al menos error (φαίνεται δέ γε καὶ ψευδῇ)” (*de An.* 428 b1; n. t.), como “el sol de un pie de diámetro”: aquí la sensación no yerra y el pensamiento (ὕποψη) tampoco, pues está seguro “de que [el sol] es mayor que el orbe habitado (δ’ εἶναι μείζων τῆς οἰκουμένης)” (428 b3; n. t.), así que si ninguno falla solo queda atribuir a la φαντασία el error. Una vez negado dialécticamente lo que no es, Aristóteles define la φαντασία como “un movimiento que se origina por la percepción en acto” (ἡ φαντασία ἂν αἴν κίνεσις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ’ ἐνέργειαν γιγνομένη) (*de An.* 429 a1; n.t.) y produce φάντασμα, algo con una naturaleza distinta del αἶσθημα que con infinitas precauciones podemos quizá traducir como “imaginación”, si somos conscientes de que la φαντασία es un movimiento de los cinco sentidos que depende de nosotros, en cuya potencia, pensamos, puede empezar a reconocerse, en buena parte, la capacidad de hacer (ποιέω) y padecer (πάσχω) del ser humano a la que hacía referencia Sócrates en el *Fedro* (271a).

Porque la memoria (μνήμη) es una parte de la φαντασία que explica cómo, a través del recuerdo (μνημόνευμα) o imagen (φάντασμα) proyectada con el movimiento de la φαντασία, la ὑπόληψις toma precisamente esa imagen semejante (εἰκόν) a la cosa, que es lo mismo (τὸ αὐτὸ) que ella, aunque posea distinto ser (τὸ εἶναι), y lo convierte en el objeto de intelección (νόημα) o conocimiento (θεώρημα): “lo intelectual, ciertamente, entiende las formas en las imaginaciones (τὰ μὲν οὖν εἶδη τό νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ)” (*de An.* 431 b2; n. t.), dice Aristóteles. Pero, si la imagen semejante (εἰκόν) a algo que se genera con el recuerdo o la imaginación es el objeto de la intelección y el conocimiento, el arte o el artista ha de producir también imágenes (εἰκότα) o discurso de acuerdo a lo verosímil (κατὰ τὸ εἰκὸς) (*Po.* 1451 a39-40; *Rh.* 1357 a34-b1), una regla

artística análoga a lo universal en la ciencia, y por tanto “casi una ciencia”, como dice Zamora (2010, p. 25), que dice “lo que sucede la mayoría de las veces, pero no absolutamente, como algunos afirman; sino lo que, tratando de cosas que también pueden ser de otra manera, guarda con aquello respecto de lo cual es probable la misma relación que lo universal con lo particular”²³ (*Rh.* 1357 a34-b1; trad Quintín Racionero). ¿Podemos reducir entonces el papel del νοῦς ποιητικός a inteligir las formas, a calcular lo bueno y deliberar qué acciones ha de tomar, o también debemos incluir en la producción las imágenes verosímiles que genera el arte retórica y poética? ¿Cómo excluir la producción artística del “entendimiento productivo”, si el concepto mismo está elaborado a partir de ella?

Además, la facultad que explica el movimiento humano y de los animales es el deseo (ὄρεξις), no el intelecto, y “la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación (ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας)” (*de An.* 433 b28; trad. Tomás Calvo). Pues bien, la imaginación racional (λογιστική) característica de los seres humanos es la que genera, además de los deseos racionales y los apetitos, las emociones que lo mueven “sin elección deliberada (οὐκ ἄνευ προαιρέσεως)” (*EN.* 1106 a6).

Pero también es posible producir artísticamente una imagen verosímil y semejante a aquello a lo que, por su modo de ser, están habituados los oyentes, una imaginación que, sin necesidad de ser verdadera, pero sí semejante a la verdad, disponga inmediatamente en ellos determinadas emociones y hasta cierto punto que los seduzcan, de tal modo que incluso llegue a modelarlos de buen grado cuando son jóvenes. Un discurso así puede proporcionar un τυπός fiable, moderado y juicioso, sin serlo

²³ τὸ μὲν γὰρ εἰκὸς ἐστὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γινόμενον, οὐχ ἀπλῶς δὲ καθάπερ ὀρίζονται τινες, ἀλλὰ τὸ περὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, οὕτως ἔχον πρὸς ἐκεῖνο πρὸς ὃ εἰκὸς ὡς τὸ καθόλου πρὸς τὸ κατὰ μέρος.

verdaderamente, puesto que hablamos de un artificio, pero ya sabemos el arte completa la naturaleza e imita también lo mejor del ser humano. Las emociones dispuestas artísticamente no podrían ser auténticas cogniciones, puesto que están fundadas en la φαντασία y la verosimilitud técnica, pero al orientar a los oyentes hacia la excelencia o la destreza óptima, al hacerlos juiciosos con la retórica y prestarles los recursos comunicativos para desarrollar la confianza y compartir juntos las condiciones particulares que constituyen la vida y la ciudad, cumplirían una función que ningún otro recurso puede cumplir mejor.

En definitiva, la actividad productiva o artística es característica de la vida filosófica instaurada en la Academia, tanto como la actividad contemplativa o el conocimiento de los principios y fines que guían las acciones prácticas y cívicas. Si los tres calificativos de la vida -contemplativa, práctica y productiva- han llegado a entenderse de manera entera y separada es, porque alguien, en algún momento, sustancializó los adjetivos de la entidad vida βίος y arruinó “toda posibilidad de encuentro en un mismo plano de los distintos saberes”, como señalaba Santiago González Escudero (2005, p. 342). Esta investigación es un intento por restablecer ese encuentro.

Bibliografía

EDICIONES

ARISTÓTELES

- Susemihl, F. (1884). *Aristotle's Eudemian Ethics*. Leipzig: Teubner.
- Bywater, J. (1894). *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Kassel, R. (1966). *Aristotle's Ars Poetica*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Minio-Paluello (1949). *Aristotelis. Categoriae et Liber de Interpretatione*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Foster, E. S. (1960). *Aristotle. On sophistical refutations. On coming-to-be and passing away*. London: The Loeb Classical Library.
- Furley, D. J. (1960). *Aristotle. On the cosmos*. London: The Loeb Classical Library.
- Ross, W. D. (1924). *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Ross, W. D. (1936). *Aristotle's Physics*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Ross, W. D. (1956). *Aristotelis. De Anima*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Ross, W. D. (1955). *Aristotle. De sensu and de Memoria*. Cambridge: University Press.
- Ross, W. D. (1957). *Aristotle's Politica*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Ross, W. D. (1959). *Ars Rhetorica. Aristotle*. Oxford: Oxford Clarendon Press.

PLATÓN

- Burnet, J. (1903). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press.

TRADUCCIONES

- Alexandre Júnior, M., Farmhouse, A. P., y Nascimento Pena, A. (2005). *Retórica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Bernabé, A. (1998). *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Madrid: Editorial Gredos.

- Bernabé, A. (1998). *Retórica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bodéüs, Richard (1993). *Aristote. De l'Âme*. Paris: Flammarion.
- Boeri, Marcelo (2010). *Acerca del alma*. Buenos Aires: Colihue Clásica.
- Calvo Martínez, J. L. (2001). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.
- Calvo Martínez, T. (1978). *Acerca del alma*. Madrid: Editorial Gredos.
- Calvo Martínez, T. (1994). *Metafísica*. Madrid: Ediciones Gredos.
- Candel Sanmartín, M. (1982): *Tratados de lógica (Organon) I. Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*. Madrid: Editorial Gredos.
- Candel Sanmartín, M. (1985): *Tratados de lógica (Organon) II. Sobre la interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Castro Caerio, A., y Mesquita, A. P. (2014): *Fragmentos dos Diálogos e Obras Exortativas. Volume X*. Lisboa: Centro de Filosofia Universidade Lisboa Imprensa Nacional – Cada Da Moeda.
- Echandía, Guillermo R. (1995): *Aristóteles. Física*. Madrid: Editorial Gredos.
- Gaos Schmidt, A. (2006). *Noches Áticas*. México: UNAM.
- García Gual, C., y Pérez Jiménez, A. (1986). *Política*. Madrid: Alianza Editorial.
- García Valdés, M. (1988). *Política* Madrid: Editorial Gredos.
- García, M. (1988). *Política*. Madrid: Editorial Gredos.
- González Escudero, S. (2009). *Sobre la filosofía* Oviedo: Revista Eikasía.
- González Escudero, S. (2010). *Protréptico*. Oviedo: Revista Eikasía.
- López Eire, A. (2002). *Poética* Madrid: Ediciones Itsmo.
- Megino Rodríguez, C. (2002). *Ética Eudemia*. Madrid: Editorial Alianza.

- Megino Rodríguez, C. (2006). *Protréptico; una exhortación a la filosofía*. Madrid: Abada Editores.
- Megino Rodríguez, C. (2016). *Edición crítica, traducción y comentario del diálogo 'Sobre la filosofía' de Aristóteles*. (Tesis doctoral) UCM.
- Pallí Bonet, J. (1985). *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*. Introd. Emilio Lledó. Madrid: Editorial Gredos.
- Racionero, Q. (1990). *Retórica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Ramírez Trejo, A. (2002). *Retórica*. México: UNAM.
- Tovar, A. (1971). *Retórica*. Madrid: Institutos de Estudios Políticos.
- Vallejo Campos, Á. (2005). *Fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Woods, M. (1982). *Aristotle. Eudemian Ethics*. Books I, II, and VIII. Oxford: Clarendon Press.

FUENTES ANTIGUAS

- Acosta Méndez, E. (1987). *Menexeno. Diálogos II*. Madrid: Editorial Gredos.
- Adrados Francisco R. (2010). *Líricos griegos. Elegíacos y Yambógrafos arcaicos. (siglos VII-V a. C.)* vol II. Madrid: Consejo Superior Investigaciones Científicas.
- Arnim, I. (1904). *Stoicorum veterum fragmenta*. III. Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft. Julius Beltz, Weinheim a. d. B.
- Calonge, J. (1982). *Hippias Menor*. Madrid: Editorial Gredos.
- Calonge, J. (1987). *Gorgias. Diálogos II*. Madrid: Editorial Gredos.
- Calonge, J. (1987). *Gorgias*. Madrid: Editorial Gredos.
- Calvo Martínez, J. L. (1988). *Lisias. Discursos I*. Madrid: Editorial Gredos.

- Calvo Martínez, J. L. (1995): *Lisias. Discursos II*. Madrid: Editorial Gredos.
- Calvo, J. L. (1987). *Menón -Crátilo. Diálogos II*. Madrid: Editorial Gredos.
- Cordero, N. L. (1988). *Sofista. Diálogos V*. Madrid: Editorial Gredos.
- Crespo Güemes, E. (1991): *Iliada*. Madrid: Editorial Gredos.
- Dinarchus (1962). *Speeches*. London: William Heinemann Ltd.
- Eggers Lan, C. (1986). *Platón. La República. Diálogos IV*. Madrid: Editorial Gredos.
- Eggers Lan, C., y Juliá, V. E. (1981). *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Editorial Gredos.
- Faulkner, A. (1998). *The Homeric hymn to Aphrodite*. Oxford: Oxford University Press.
- Flacelière, R., y Chambry, É. (1975). *Plutarque. Vies. Alexandre – César Tome IX*. Paris: Les Belles Letres.
- García Bazán, F. (1991). *Oráculos caldeos. Fragmentos y testimonios de Numenio de Apamea*. Madrid: Editorial Gredos.
- García Blanco, J., y Macía Aparicio, L. M. (1998). *Iliada II*. Madrid, CSIC.
- García Gual, C. (1988). *Fedón. Diálogos III*. Madrid: Editorial Gredos.
- García Gual, C. (2007). *Diógenes Laercio. Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gil Fernández, L. (1970). *Fedro*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Guzmán Guerra, A. (1986). *Vida de Alejandro*. Madrid: Editorial Akal.
- Guzmán Guerra, A. (1989). *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Guzmán Hermida, J. (2007). *Plutarco. Vidas Paralelas. Alejandro – César. Agesilao – Pompeyo. Sertorio – Éumenes VI*. Madrid: Editorial Gredos.

- Guzmán Hermida, J. M. (1979). *Isócrates. Discursos I*. Madrid: Editorial Gredos.
- Guzmán Hermida, J. M. (1980). *Isócrates. Discursos II*. Madrid: Editorial Gredos.
- Hackforth, R. (1972). *Plato's 'Phaedrus'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Herrero Ingelmo, M. C. (1994). *Pausanias. Descripción de Grecia I y II*. Madrid: Editorial Gredos.
- Lledó, E. (1988). *Fedro. Diálogos III*. Madrid: Editorial Gredos.
- López Eire, A. (2005). *Iliada*. Madrid: Ediciones Cátedra. (1ª ed. 1989).
- López Salvá, M. (1989): *Obras morales y de costumbres*. Madrid: Editorial Gredos.
- Lucas de Dios, J. M. (2002): *Esquines. Discursos. Testimonios y cartas*. Madrid: Editorial Gredos.
- MacDowell, D. M. (1982): *Gorgias. Encomium of Helen*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Macía Aparicio, L. (1993): *Aristófanes. Comedias I*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Marcovich, M. (1999): *Diogenes Laerti. Vitae philosophorum*. Germany: B. G. Stuttgart und Leipzig.
- Marshall, P. K. (1968): *Aelius Gallus. Noctes Atticae*. Oxford: Oxford University Press.
- Martínez Hernández, M. (1988). *Banquete. Diálogos III*. Madrid: Editorial Gredos.
- Medina González, A., y López Pérez, J. A. (1983). *Eurípides. Tragedias I*. Madrid, Editorial Gredos.
- Melero Bellido, A. (1996). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Morales Otal, C., y García López, J. (1986). *Plutarco. Obras morales y de costumbres II*. Madrid: Editorial Gredos.

- Olivieri, F. J. (1987). *Eutidemo. Diálogos II*. Madrid: Editorial Gredos.
- Ortega, A. (1984). *Píndaro. Odas y fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos
- Pérez Jiménez, A. (1985). *Plutarco. Vidas paralelas. Teseo-Rómulo-Licurgo-Numa I*. Madrid: Editorial Gredos.
- Pérez Jiménez, A. y Martínez Díez, A. (1983). *Hesiodo. Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos, Certamen*. Madrid: Editorial Gredos.
- Richarson, N. (2010). *Three homeric hymns. To Apollo, Hermes, and Aphrodite*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robin, L. (1935). *Platon. Œuvres complètes, tome IV, 3B partie: Phèdre*. Les Belles Letres: Paris.
- Rodríguez, J. M. (1990). *Safo. Poemas y fragmentos*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- Santa Cruz, M. I. (1988). *Parménides. Sofista. Diálogos V*. Madrid: Editorial Gredos.
- Serrano Cantarín, R., y Díaz de Cerio, M. (2000). *Gorgias*. Madrid: Alma Mater.
- Torres Esbarranch, J. J. (1992). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Editorial Gredos.
- Untersteiner, M. (1967). *Sofisti. Testimonianze e Frammenti. Fascicolo Secondo: Gorgia, Licofrone e Prodico*. Florencia: La nuova Italia Editrice.
- Vallejo Campos, Á. (1988). *Teeteto. Diálogos V*. Madrid: Editorial Gredos.
- Zamora Calvo, J. M., y Brisson, L. (2010). *Platón. Timeo*. Madrid: Abada Editores.

ESTUDIOS

- Alfageme, I. R. (1988). *Nueva gramática griega*. Madrid: Coloquio Editorial.
- Álvarez Arias, R. (2012). *El hechizo platónico*. *Bajo Palabra*, II (7), 107-114.
- Anagnostopoulos, G. (Ed.) (2009): *A companion to Aristotle*. London: Blackwell Publishing.
- Arafat, K. W. (1997): State of the art - art of the State: sexual violence and politics in Late Archaic and Early Classical base-painting. En Deacy, S., y Pierce, K. F (ed.), *Rape in Antiquity. Sexual violence in the Greek and Roman worlds* (p. 1-25). London: The Classical Press of Wales and Gerald Duckworth & Co. Ltd.
- Aubenque, P. (2010). *La prudencia en Aristóteles*. Buenos Aires: Las Cuarenta. (1ª edición 1963).
- Ausland, H. W. (2007). Socrate's Argument with Gorgias, the Craft Analogy, and Justice. En Erler, M., y Brisson, L. (Eds.), *Gorgias-Menon. Selected papers from the Seventh Symposium Platonicum* (p. 158-161). Berlin: Academia Verlag.
- Bäck, A. (2014). *Aristotle's Theory of Abstraction*. Kutztown-USA: Springer.
- Barnes, J., Schofield, M., y Sorabji, R. (ed.) (1979). *Articles on Aristotle v. 4 Psychology & Aesthetics*. London: Gerald Duckworth & Company Limited.
- Baudrillard, J. (1981). *De la seducción*. Madrid: Ediciones Cátedra
- Bergson, H. (1969). *La Pensée et le Mouvant. Essais et Conférences. (Articles et conférences datant de 1903 à 1923)*. Paris: Presses universitaires de France (79ª ed. 1934).
- Berti, E. (1965). *L'unità Del Sapere in Aristotele*. Padova: Università di Padova.
- Boardman, J. (1989). *Athenian red figure vases. The classical period*. London: Thames & Hudson Ltd.

- Boardman, J., Rocca, E., y Mulas, A. (1975). *Eros en Grecia*. Milán: Arnoldo Mondadori Editore.
- Boas, G. (1953). Ancient Testimony to Secret Doctrines. En *The Philosophical Review*, Vol. 62 (1) 79-92.
- Bodéüs, R. (1982). *Le philosophe et la cité*. Lieja: Universidad de Lieja.
- Bourguet, E. (1919). Sur la composition du 'Phèdre'. En *Revue de Métaphysique et de Morale* T. 26 (3) 335-351.
- Boyd White, J. (2004). *El arco de Hércules. Persuasión y Comunidad en 'Filoctetes' de Sófocles*. Madrid: Editorial Aranzadi (Heracles' Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law. 1985, University of Wisconsin Press).
- Brandes, P. D. (1989). *A History of Aristotle's Rhetoric with a bibliography of early printings*. London: The Scarecrow Press, Inc.
- Breitenberger, B. (2007). *Aphrodite and Eros. The development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*. New York: Taylor and Francis Group.
- Brisson, L. (2005). *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* Madrid: Abada Editores.
- Brook, T. (2010). The Language of Love and Learning. Connecting 'Eros', Rhetoric, and Knowledge in the 'Phaedrus'. En *The Midwest Quarterly* 51.3, 254-269.
- Brunschwig, J. (1994). Rhétorique et dialectique, 'Rhetorique' et 'Tópiques'. En Nehamas, A., y Furley, D. J. (Eds.), *Aristotle's 'Rhetoric'. Philosophical Essays* (p. 57-98). Princeton: Princeton University Press.
- Bueno Martínez, G. (1973). *Ensayos materialistas*. Taurus ediciones, Madrid.
- Burke, K. (1969). *A Rhetoric of motives*. Berkeley: University of California

Press.

Burkert, W. (2003). *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*. Paris: Les Belles Lettres (*Ancient Mystery Cults*, Harvard, 1987).

Burnyeat, M. F. (1994). Enthymeme: Aristotle on the Logic of persuasion. En Furley, D. & Nehamas, A. (Ed.), *Aristotle's Rhetoric. Philosophical essays* (p. 3-55). Princeton: Princeton University Press.

Buxton, R. G. A. (1982). *Persuasion in Greek tragedy. A study of Peitho*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cairns, D. (2015). *The Horror and the Pity: Phrikē as Tragic Emotion*. En *Psychoanalytic Inquiry*, 35, 53-77.

Calame, C. (1986). *Le récit en Grèce Ancienne. Énonciations et représentations de poètes*. Paris: Méridiens Klincksieck.

Calame, C. (1989). Entre rapports de parenté et relations civiques: Aphrodite l'Hétaïre au banquet politique des 'heteïroi'. En Thelamon, F. (Ed.), *Aux sources de la puissance: Sociabilité et parenté*, (p. 101-111). Rouen: Presses universitaires de Rouen et du Havre

Calame, C. (2002). *Eros en la Antigua Grecia*. Madrid: Ediciones Akal (*L'Éros dans la Grèce Antique*, Roma, 1992).

Calvo Martínez, J. L. (2000). *Platón*. En López Pérez, J. A. (Ed.), *Historia de la Literatura Griega* (p. 650-681). Madrid: Editorial Cátedra (3ª Edición).

Calvo Martínez, J. L. (2006). Problemas de la Ética de Aristóteles. Las trabas del lenguaje. En *Myrtia*, 21, 75-96.

Calvo Martínez, T. (1986). *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid: Editorial Cincel.

Calvo Martínez, T. (2000). El lenguaje de la ontología. De Parménides a Meliso. En *Convivum. Revista de Filosofía*, 13, 1-13.

- Calvo Martínez, T. (2011). The aristotelian conception of imagination. De anima III, 427 b14-428 b10. En Rossito, C. (Ed.), *La physhologie d'Aristote*, (p. 57-72). Bruxelles – Paris: Éditions Ousia – Librairie J. Vrin.
- Cambiano, G. (1995). Hacerse hombre. En Vernant, J.-P. (Ed.), *El hombre griego*. (p. 101-137). Madrid: Alianza Editorial.
- Candel, M. (2009). La voluntad, ¿una facultad superflua? *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 26, 185-194.
- Candel, M. (2011). Conciencia sin yo. *Agora*, vol. 30 (1), 133-142.
- Canfora, L. (1998). *La biblioteca desaparecida*. Gijón: Ediciones Tres (1ª Edición 1990. *La biblioteca scomparsa*. Palermo, Sellerio).
- Canfora, L. (2002). *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*. Barcelona: Editorial Anagrama. (*Anleitungen zum Umgang mit Klassikern*; Europäische Verlagsanstalt Hamburg, 2000).
- Canfora, L. (2014). *El copista como autor*. Madrid: Editorial Delirio. (1ª Edición, 2002. *Il copista come autore*. Palermo, Sellerio Editore).
- Canfora, L. (2014b). *El mundo de Atenas*. Barcelona: Editorial Anagrama
- Canteralla, E. (2009). *El dios del Amor. Una introducción a los mitos y leyendas de la Antigüedad*. Barcelona: Paidós Contextos (*L'Amore è un dio. Il sesso e la polis*, Feltrinelli, Milán 2007).
- Carawan, E. (ed., 2007). *Oxford Readings in the Attic Orators*. New York: Oxford University Press.
- Casacuberta, D. (2000). *Qué es una emoción*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Cavallo, G. (1995). *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Cavallo, G. (2011). Entre el volumen y el codex. La lectura en el mundo romano. En Cavallo, G., y Chartier, R. (Ed.), *Historia de la lectura en el mundo occidental* (p. 99-128). Madrid: Taurus. 1ª ed. 1997

- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck (Première Édition 1968).
- Cherniss, H. (1962=1945). *The riddle of the Academy*. New York: Russell & Russell.
- Cole, T. (1991). *The origins of rhetoric in ancient Greece*. Baltimore and London: John Hopkins University Press.
- Cooper, J. M. (1994). *Ethical-political Theory in Aristotle's Rhetoric*. En Nehamas, A. & Furley, D. J. (Eds.), *Aristotle's 'Rhetoric'. Philosophical Essays* (p. 193-210). Princeton: Princeton University Press.
- Corrales Cordon, F. D. (2012). *Persuasión y movimiento. Estudio sobre la Retórica de Aristóteles desde sus fundamentos físicos* (Tesis doctoral) Milán: Edizioni Unicopli.
- Cortés Gabaudán, F. (1986). *Fórmulas retóricas de la oratoria judicial ática*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Cortés Gabaudán, F. (1994). Formas y funciones del entimema en la oratoria ática. *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios griegos e indoeuropeos)*. Núm. 4, 205-225.
- Cortés Gabaudán, F. (1998). La retórica aristotélica y la oratoria de su tiempo (sobre el ejemplo de Lisias). *Emérita* (EM) LXVI, 339-359.
- Dahan, G., y Rosier-Catach, I. (1998). *La Rhétorique d'Aristote. Traditions et commentaires de l'Antiquité au XVIIIe siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Dantzer, R. (1988). *Les émotions*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Davidson, J (2010). Time and Greek Religion En Ogden, D. (ed.), *A companion to Greek Religion* (p. 204-218). United Kingdom: Willey-Blackwell.
- De Vaan, M. (2008). *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic*

Languages. Leiden: Boston, Brill.

Deacy, S., y Pierce, K. F. (ed.) (1997) *Rape in Antiquity. Sexual violence in the Greek and Roman Worlds*. London, Duckworth.

Deacy, S. (2010). 'Famous Athens, Divine Polis'. The religious System at Athens. En Ogden, D. (Ed.), *A companion to Greek Religion* (p. 221-236). United Kingdom: Willey-Blackwell

Decharneux, B. (2015). Sócrates o la sabiduría demoníaca. En Zamora Calvo, J. M., y Garrocho, D. (Eds.), *Sócrates. La muerte del hombre más justo*. Madrid: Avarigani Editores.

Delcomminette, S. (2011). Facultés et parties de l'âme chez Platon et Aristote. En Rossito, C. (Ed.), *La psychologie d'Aristote* (p. 17-29). Paris – Bruxelles: Librairie philosophique J. Vrin-Éditions Ousia.

Detienne, M. (1983). *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*. Madrid: Akal Ediciones.

Detienne, M. (1999). Las divinidades del matrimonio. En Bonnefoy, I. (Ed.), *Diccionario de las mitologías. Grecia*. Vol. II. (p. 139-150). Barcelona: Ediciones Destino (1ª Ed. 1981, París, Flammarion).

Detienne, M. (2004). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. México, Cuarto Piso (*Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, 1967).

Detienne, M. (Ed.) (1988). *Les savoirs de l'écriture. En Grèce Ancienne*. Lille: Presses Universitaires de Lille.

Detienne, M., y Sissa, G. (1990): *La vida cotidiana de los dioses griegos*. Madrid, Temas de Hoy. (*La vie quotidienne des dieux grecs*, Hachette, 1989).

Domínguez García, V. J. (1994): *Los dioses de la ruta del incienso. Un estudio sobre Evémero de Mesene*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.

- Domínguez García, V. J. (2003). El miedo en Aristóteles. *Psicothema*, vol. 15 (4) 662-666.
- Domínguez García, V. J. (2007). Aristóteles y la 'areté' estoica en 'Vita philosophorum' de Diógenes Laercio. En Herrera Guevara, A. (Ed.), *De animales y hombres*, (p. 37-44). Madrid: Biblioteca Nueva / EdiUno.
- Dontas, G. (1989): Ein verkanntes Meiserwerk im Nationalmuseum von Athen: Der Marmorkopf Γ. 177 and Überlegungen zum Stil Euphranors (p. 143-150). En *Festschrift für Nikolaus Himmelmann*, Mainz, ed. by H.-u. Cain, H. Gabelmann, and D. Salzmann.
- Dover, K. J. (1974). *Greek Popular Morality. In the time of Plato and Aristotle*. Oxford: Basil Blackwell.
- Dover, K. J. (1989). *Greek homosexuality. Updated and with a new Postscript*. Cambridge, Harvard University Press.
- Düring, I. (1961). *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Düring, I. (2005). *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. México: UNAM. (1ª Ed. 1963).
- Eguizábal, R. (2007). *Teoría de la publicidad*. Madrid: Cátedra.
- Eguizábal, R. (2009). *Industrias de la conciencia. Una historia social de la publicidad en España 1975-2009*. Madrid: Península.
- Erickson, K. V. (1975). *Aristotle's Rhetoric: five centuries of Philological Reseach*. New Jersey: The Scarecrow Press.
- Ernout, A., y Meillet, A. (1951). *Dictinonaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Esteban Enguita, J. E. (2017). *Calicles, Nietzsche y el derecho natural del más fuerte*. En Zamora Calvo, J. M. (Ed.), *Éticas Griegas y Filosofía*

contemporánea, (p. 35-46). Buenos Aires: Editorial Biblos.

Femenías, M. L. (1996). Los inicios de la retórica aristotélica: el 'Grilo'. *Éndoxa: Series Filosóficas*, (7) 43-57.

Finley, M. I. (Ed.) (1983). *El legado de Grecia. Una nueva valoración*. Barcelona: Editorial Crítica-Grijalbo.

Fortenbaugh, W. W., y Mirhady, D. C. (Eds.) (1994). *Peripathetic rhetoric after Aristotle*. New Brunswick & London, Transaction Publishers.

Fränkel, H. (2004). *Poesía y filosofía en la Grecia arcaica*. Madrid: La balsa de la Medusa, (2ª ed.) (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München, 1962).

Frede, D. (1996). Mixed feelings in Aristotle's Rhetoric. En Rorty, A. O. (ed.): *Essays on Aristotle's Rhetoric*, (p. 258-287). University of California Press, USA..

Friedländer, P. (1964). *Plato. The Dialogues*. Volume 3. Princeton: Princeton University Press (1ª Edición Platon, III. Die platonischen Schriften. W. de Gruyter & Co. Berlin, 1957).

Friedländer, P. (1989). *Platón, Verdad del ser y realidad de la vida*. Madrid, Tecnos (*Platon. Band I. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Walter de Gruyter, 1964).

Furley, D. J., y Nehamas, A. (Eds.) (1994). *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays* Princeton. Princeton University Press.

Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme (*Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1960).

Gadamer, H.-G. (1986). *The idea of the good in platonic-aristotelian philosophy*. New Haven and London: Yale University Press.

Gadamer, H.-G. (1994-1931). *L'éthique dialectique de Platon. Interprétation*

phénoménologique du Philèbe. France: Actes Sud.

Gadamer, H.-G. (2010). *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Garrocho Salcedo, D. S. (2015). *Aristóteles. Una ética de las pasiones*. Madrid: Avarigani Ediciones.

Garver, E. (1994). *Aristotle's Rhetoric: An Art of Character*. Chicago – London: University of Chicago Press.

Gavoille, L. (2007). *Oratio ou la parole persuasive. Étude sémantique et pragmatique*. Leuven: Peeters.

Gil, L. (2007). *Censura en el mundo antiguo*. Madrid: Alianza Editorial (3ª ed - 1960).

Goldie, P. (2000). *The emotions. A philosophical exploration*. New York: Oxford University Press.

González Escudero, S. (2002). El miedo protector. En Domínguez, Vicente (ed.), *Los dominios del miedo*, (p. 135-170). Madrid: Biblioteca Nueva.

González Escudero, S. & Riaño Alonso, J. J., (2003). El concepto aristotélico de biblioph'kh y la actualización del según Plutarco. *Revista de Filosofía*, vol. 28 (2), 397-417.

González Escudero, S. (1998). Las condiciones de la comunicación en la “Retórica” de Aristóteles. En González García, J. A., López Cerezo, J. A., y Velarde Lombraña, J. (Eds.), *Studia Philosophica* I (p. 213-229). Oviedo: Universidad de Oviedo.

González Escudero, S. (2003). La representación homérica en la anagnórisis de Aristóteles. En Herrera, A. (Eds.), *Studia Philosophica* III, (p. 205-226). Madrid: Biblioteca Nueva-Universidad de Oviedo.

González Escudero, S. (2005). Una teoría de la acción en Aristóteles. En *Actas del XI Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, (p.

341-351). Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos.

González Escudero, S. (2007). La universalización de la tragedia en Hegel. *Eikasia* 15, 113-121 <http://revistadefilosofia.com/15-05.pdf>

González Escudero, S. (2007b). Seres humanos y demás animales según Aristóteles. En Herrera, A. (ed.), *Studia philosophica*. (p. 45-77). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Green, L. (1990). Aristotelian Rhetoric, Dialectic, and the Traditions of Αντίστροφος. *The International Society for the History of Rhetoric, 'Rhetorica'*, vol. VIII, 5-27.

Gregoric, P. (2007). *Aristotle on the Common Sense*. New York: Oxford University Press.

Grimaldi, W. M. A. (1988). *Aristotle, Rhetoric A commentary II*. New York: Fordham University Press.

Gros, A. G., y Walzer, A. E. (Ed.) (2000). *Rereading Aristotle's Rhetoric*. Illionois: Southern Illionois University.

Gross, N. P. (1985). *Amatory Persuasion in Antiquity. Studies in theory and practice*. Newark: University of Delaware Press.

Guthrie, W. K. C. (1990). *Historia de la Filosofía Griega IV*. Madrid: Editorial Gredos (Cambridge University Press, 1962).

Guthrie, W. K. C. (1993). *Historia de la Filosofía Griega VI*. Madrid: Editorial Gredos (Cambridge University Press, 1981).

Halperin, D. M. (1986). Plato and Erotic Reciprocity. *Classical Antiquity*, vol. 5, (1), 60-80.

Halperin, D., M., Winkler, J. J., y Zeitlin, F. I. (Eds.) (1990): *Before sexuality. The construction of erotic experience in the Ancient World*. Princeton: Princeton University Press.

Hansen, M. H. (1975). *Eisangelia. The Sovereignty of the People's Court in*

Athens in the Fourth Century B. C. and the Impeachment of Generals and Politicians. Dinamarca: Odense University Press.

Hansen, M. H. (1987). *The Athenian Assembly in the age of Demosthenes.* Oxford: Basil Blackwell.

Hansen, P. A. (1989). *Carmina Epigraphica Graeca Saeculi IV A. CHR. N.* Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Haskins, E. (2004). *Logos and Power in Isocrates and Aristotle.* Columbia: University of South Carolina Press.

Havelock, E. (1996). *La Musa aprende a escribir. Reflexiones sobre la oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente.* Barcelona: Ediciones Paidós. (1ª Edición 1986. *The Muse learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present.* New Haven y Londres, Yale University Press).

Havelock, E. A. (2002). *Prefacio a Platón.* Madrid: A. Machado Libros. (1ª Edición 1963, *Preface to Plato,* Harvard, Harvard University Press).

Henderson Collins II, J. (2015). *Exhortations to Philosophy. The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle.* Oxford: Oxford University Press.

Heske, J. (2000). *Deception and Democracy in Classical Athens.* Cambridge: Cambridge University Press.

Howland, R. L. (1937). The Attack on Isocrates in the 'Phaedrus'. *The Classical Quarterly*, 31 (3/4) 151-159.

Jaeger, W. (1946). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual.* Madrid: Fondo de Cultura Económica (1ª edición en alemán, 1923).

Jaeger, W. (1957). *Paideia: los ideales de la cultura griega.* México: Fondo de Cultura Económica. (Primera edición en español 1942; 1º ed. Alemán 1933).

- Just, R. (1989). *Women in Athenian Law and Life*. London: Routledge.
- Kahn, C. H. (2003). *Writting Philosophy. Prose and Poetry from Thales to Plato..*
En Yunis, H. (ed.), *Written Texts and the Rise of Literature Culture in Ancient Greece* (p. 139-161). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, C. H. (2010). *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Madrid: Escolar y Mayo. Plato and the socratic dialogue. (*The philosophic use of a literary form*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996)
- Kennedy, G. A. (1963). *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Kennedy, G. A. (2003). *La retórica clásica y su tradición cristiana y secular, desde la antigüedad hasta nuestros días*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Kennedy, G. A. (1994). *A new history of classical rhetoric*. Princeton: Princeton University Press.
- Keynon, F. G. (1951). *Books and readers in Ancient Greece and Rome*. Oxford: Clarendon Press (1ª Edition 1932).
- Kirby, J. T. (1990). The “Great Triangle” in Early Greek Rhetoric and Poetics *Rhetorica*, Vol. VIII (3) 213-228)
- Konstan, D. (1994). *Sexual symmetry. Love in the Ancient novel and related genres*. Princeton: Princeton University Press.
- Konstan, D. (1997). *Friendship in the classical world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Konstan, D. (2001). *Pity transformed*. London: Duckworth.
- Konstan, D. (2006). The concept of “emotion” from Platon to Cicero. *Methexis XIX*, 139-151.

- Labarrière, J-L. (2003). *Nature et fonction de la phantasia chez Aristote*. En Lories, D., y & Rizzerio, L. (ed.). *Collection d'études classiques. De la 'phantasia' à l'imagination* (p. 15-30). Louvain-Namur-Paris-Dudley: Éditions Peeters / Société des études classiques.
- Lesky, A. (1966). *La tragedia griega*. Barcelona: Nueva Colección Labor. (*Die griechische Tragödie*, Kröner, 1964).
- Lesky, A. (1989). *Historia de la Literatura Griega*. Madrid: Editorial Gredos. (*Geschichte der Griechischen Literatur*, A. Frnacke AG. Verlag, Bern, 1963).
- López Eire, A. (1980). *Orígenes de la poética*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- López Eire, A. (1997). *Retórica clásica y teoría literaria moderna*. Madrid: Arco Libros S.L.
- López Eire, A. (1998). La etimología de ῥήτωρ y los orígenes de la retórica. *Faventia*, 20/2, 61-69.
- López Eire, A. (2002). *Poéticas y retóricas griegas*. Madrid: Editorial Síntesis.
- López Eire, A. (2005). La naturaleza retórica del lenguaje. *Logo. Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*. V (8-9). Salamanca: Asociación LOGO.
- López Eire, A., y Velasco López, M. del H. (2012). *La mitología griega: lenguaje de dioses y hombre*. Madrid: Arco Libros.
- Lynch, J. P. (1972). *Aristotle's School. A study of a greek educational institution*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Lyons, W. (1993). *Emoción*. Barcelona: Editorial Anthropos. *Emotion* (1980) Cambridge University Press.
- Marraeu, H.-I. (1985). *Historia de la educación en la Antigüedad*. Madrid: Editorial Akal. (1º Ed. 1971).

- McCabe, M. M. (1994). Arguments in context: Aristotle's defense of rhetoric. En Furley, D., y Nehamas, A. (Eds.), *Aristotle's Rhetoric. Philosophical essays*, (p. 129-166). Princeton: Princeton University Press.
- Megino Rodríguez, C. (2002). *El pensamiento de Homero sobre la realidad psicológica en la 'Ilíada'* (Tesis doctoral). Madrid: Ediciones de la UAM.
- Mesquita, A. P. (Ed.) (2014). *Obras completas de Aristóteles. fragmentos dos diálogos e obras exortativas. Vol. X*. Lisboa: Universidade de Lisboa.
- Mirhady, D. (Ed.) (2007). *Influences on Peripathetic Rhetoric. Essays in honor of William Fortenbaugh*. Leiden and Boston: Brill.
- Most, G. W. (1994). The uses of endoxa: philosophy and rhetoric in the 'Rhetoric'. En Furley, D. J., y Nehamas, A. (Eds.), *Aristotle's Rhetoric* (p. 167-192). Princeton: Princeton University Press.
- Motte, A. (1963). *Le pré sacré de Pan et des Nymphes dans le Phèdre de Platon L'antiquité classique*. T. 32 (2) 460-476.
- Norden, E. (2000). *La prosa artística griega. De los orígenes a la edad augustea*. México: UNAM. (*Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. Bis in die Zeit der Renaissance*. B. G. Teubner Leipzig 1898 (1ª edición).
- Notomi, N. (2017). Plato's critique of Gorgias: Power, the Other, and Truth. En Erler, M., y Brisson, L. (Eds.), *Gorgias-Menon. Selected papers from the Seventh Symposium Platonicum*, (p. 57-61). Berlin: Academia Verlag.
- Nussbaum, M. y Rorty, A. O. (Eds.) (1992). *Essays on Aristotle's 'De anima'*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo*. Barcelona: Ediciones Paidós (*The therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton

University Press, 1994.

Ogden, D. (1997). Rape, adultery and protection of bloodlines in classical Athens. En Deacy, S., y Pierce, K. F. (Eds.), *Rape in Antiquity. Sexual violence in the Greek and Roman worlds* (p. 97-122). London: The Classical Press of Wales and Gerald Duckworth & Co. Ltd.

Omitowaju, R. (1997) Regulating rape: soap operas and self-interest in the Athenian courts. En Deacy, S., y Pierce, K. F. (Ed.), *Rape in Antiquity. Sexual violence in the Greek and Roman worlds*. London, (p. 1-25). London: The Classical Press of Wales and Gerald Duckworth & Co. Ltd.

Oñate, T. (2001). *Para leer la 'Metafísica' de Aristóteles en el s. XXI. Análisis de los 14 'lógoi' de Filosofía Primera*. Madrid: Editorial Dykinson.

Papachristou, C. S. (2013). Three kinds or grades of 'Phantasia' in Aristotle's 'De Anima'. *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 7 (1) 19-48.

Pineda, D. A. (1998). A propósito de la 'sensibilidad común' en Aristóteles. *Universitas Philosophica*, 31, 115-141.

Pinner, H. L. (1948). *The world of books in Classical Antiquity*. Leiden: A. W. Sijthoff.

Pirenne-Delforge, V. (1991). Le culte de la Persuasion. Peithô en Grèce ancienne. *Revue de l'histoire des religions*, t. 208 (4) 395-413.

Pirenne-Delforge, V. (2010). 'Something to do with Aphrodite': To 'Aphrodisia' and the Sacred. En Ogden, D. (Ed.), *A companion to Greek Religion*, (p. 311-322). United Kingdom: Wiley-Blackwell.

Plamper, J. (2015). *The History of Emotions. An introduction*. New York: Oxford University Press. Edición en inglés de *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte* (2012) München, Siedler Verlag.

Polignac, F. (1984). *La naissance de la cité grecque*. Paris: Éditions La Découverte.

- Poulakos, T., y Depew, D. (Ed.) (2004). *Isocrates and civic education*. Austin, University of Texas Press.
- Raeder, H. (1905). *Platons philosophische Entwicklung*. Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubne.
- Rapp, C. (2002): *Aristoteles. Rhetorik*. Berlin: Akademie Verlag GmbH.
- Reale, G. (2002). *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Editorial Herder (1ª edición *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*. Milán, Rizzoli 1998).
- Reale, G. (2003). *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Barcelona: Ediciones Herder (*Guida a la lettura della Metafisica di Aristotele*, 1997, Gius. Laterza Figli Spa, Roma-Bari).
- Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el 'Banquete' de Platón*. Barcelona: Herder Editorial S. L.
- Redfield, J. M. (2012): *La Ilíada, naturaleza y cultura*. Madrid: Editorial Gredos (*Nature and culture in the Iliad. The tragedy of Hector*, Chicago, University Press of Chicago, 1ª ed., 1975).
- Reynolds, L. D., y Wilson, N. G. (1968). *Scribes & Scholars. A guide to the Transmission of Greek & Latin Literature*. London: Oxford Clarendon Press.
- Richard Shute, M. A. (1988). *On the history of the process by which the Aristotelian writings arrived at their present form*. Oxford: Clarendon Press.
- Richardson, N. (2010). *Three homeric hymns. To Apollo, Hermes, and Aphrodite*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rinn, M. (2008). *Émotions et discours. L'usage des passions dans la langue*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

- Rodrigo, P. (2006). *Aristote. Une philosophie pratique. Praxis, politique et bonheur*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Romilly, J. (2005). *L'invention de l'histoire politique chez Thucydide*. Paris: Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure.
- Romilly, J. (2010). *La Grecia antigua contra la violencia*. Madrid: Editorial Gredos, (*La Grèce Antique contre la violence*. Ed. De Fallois, 2000).
- Romilly, J. (1961). *L'évolution du pathétique. D'Eschyle a Euripide*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Romilly, J. (1971). La vengeance comme explication historique dans l'œuvre d'Hérodote. *Revue des Études Grecques*, t. 84, (fasc. 401-403) 314-337.
- Romilly, J. (1973). Gorgias et le pouvoir de la poésie. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 93, 155-162.
- Romilly, J. de (1975): *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Massachusetts, Cambridge University Press.
- Romilly, J. (1984). 'Patience, mon coeur'. *L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*. Paris: Les belles lettres.
- Romilly, J. (1996). *Alcibiades*. Barcelona: Seix Barral.
- Romilly, J. (1997). *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar*. Barcelona: Seix Barral (*Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Ed. de Fallois, 1988).
- Rorty, A. O. (ed.) (1996). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- Rosenzweig, R. (2004). *Worshipping Aphrodite. Art and Cult in Classical Athens*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Rossito, C. (Ed.) (2011). *La psychologie d'Aristote*. Paris-Bruxelles: Librairie philosophique J. Vrin-Éditions Ousia.

- Rowe, C. (2007). *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rudhart, J. (1999). Las divinidades de las aguas. En Bonnefoy, I. (Ed.): *Diccionario de las mitologías. Grecia*. Vol. II. Barcelona: Ediciones Destino (1ª Ed. 1981, París, Flammarion) (p. 113-126).
- Sánchez Fernández, C. (2005). *Arte y erotismo en el mundo clásico*. Madrid: Siruela.
- Sánchez Fernández, C. (2015). *La invención del cuerpo. Arte y erotismo en el mundo clásico*. Madrid: Siruela.
- Sánchez Usanos, D. (2017). A propósito del 'criterio de fuerza'. El concepto de lo político en el 'Gorgias' de Platón. En Zamora Calvo, J. M. (Ed.), *Éticas griegas y filosofía contemporánea* (p. 63-86). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Schodield, M., y Nussbaum, M. C. (Ed.) (1982): *Language and logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*. New York: Cambridge University Press.
- Schofield, M. (1979): Aristotle on imagination En Barnes, J., Schofield, M. y Sorabji, R. (ed.), *Articles on Aristotle. 4. Psychology & Aesthetics*. (p. 103- 132). London, Duckworth.
- Schütrumpf, E. (1994). Some observations on the Introduction to Aristotle's Rhetoric. En Furley, D. & Nehamas, A. (Ed.): *Aristotle's Rhetoric. Philosophical essays* (p. 99-116). Princeton: Princeton University Press.
- Schütrumpf, E. (1994b). Non-Logical Means of Persuasion in Aristotle 'Rhetoric' and Cicero's 'De oratore'. En Fortenbaugh, W., y Mirhady, D. (Ed.), *Peripatetic Rhetoric after Aristotle* (p. 95-110). New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Segal, C. P. (1962). Gorgias and the Psychology of the Logos. *Harvard Studies*

in Classical Philology, Vol. 66, 99-155.

Shute, R. (1976). *On the History of the process by which the Aristotelian writings arrived at their present form*. New York: Arno Press (1^a Edition, Oxford, Clarendon Press, 1888).

Simon, E. (1983). *Festivals of Attica. An archeological commentary*. Wisconsin-London: Wisconsin University Press.

Smith, A. C. (2011). *'Polis' and Personification in Classical Athenian Art*. Leiden: Brill

Smith, R. M. (1995). *A new look at the canon of the ten attic orators*. *Mnemosyne*, 48(1) 66-79.

Snell, B. (2007). *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Barcelona: Acontilado Editorial. (*Die Entdeckung des Geistes*).

Sprute, J. (1994). Aristotle and the Legitimacy of Rhetoric. En Nehamas, A. & Furley, D. J. (Eds.), *Aristotle's 'Rhetoric'. Philosophical Essays*, (p. 117-128). Princeton: Princeton University Press.

Stafford, E. (2010). Personification in Greek Religious Thought and Practice En Ogden, D. (Ed.): *A companion to Greek Religion*, (p. 71-85). United Kingdom: Willey-Blackwell.

Stafor, E. (2010). *Personification in Greek Religious Thought and Practice*. En Ogden, Daniel (ed.): *A companion to Greek Religion*, (p. 71-85). United Kingdom: Blackwell Publishing.

Stanford, W. B. (1983). *Greek Tragedy and the emotions*. London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul plc.

Stauffer, D. (2006). *The unity of Plato's Gorgias*. New York: Cambridge University Press.

Striker, G. (1996). Emotions in contexts: Aristotle's treatment of the passions in

- the Rhetoric and his moral psychology. En Rorty, A. O. (Ed.): *Essays on Aristotle's Rhetoric* (p. 286-302). University of California Press: USA.
- Suárez de la Torre, E. (1992). Lírica coral. En López Férez, J. A. (Ed.): *Historia de la Literatura Griega* (p. 206-242). Madrid: Editorial Cátedra.
- Suñol, V. (2012). *Más allá del arte: Mímesis en Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Universidad de La Plata.
- Svenbro, J. (2011). La Grecia arcaica y clásica. La invención de la lectura silenciosa. En Cavallo, G. y Chartier, R. (Eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*. España: Taurus (1ª ed. 1997).
- Taousiani, A. (2011): OY MH ΠΙΘΗΤΑΙ: Persuasion versus Deception in the prologue of Sophocles' 'Philoctetes'. *Classical Quarterly* 61(2), 426-444.
- Thomas, R. (1992). *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomasello, M. (2013). *Los orígenes de la comunicación humana*. Madrid: Ediciones Katz.
- Too, Y. L. (1995). *The rhetoric of identity in Isocrates. Text, power, pedagogy*. Great Britain: Cambridge University Press.
- Trueba Atienza, C. (2004). *Ética y tragedia en Aristóteles*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Trueba Atienza, C. (2009). *La teoría aristotélica de las emociones*. *Signos Filosóficos*, Vol. XI (22) 147-170.
- Valdés, M. J. (Ed.) (1991). *A Ricoeur reader. Reflection and imagination*. Canada, Harvester Wheatsheaf.
- Vallejo Campos, Á. (2004). El concepto aristotélico de "phrónesis" y la hermenéutica de Gadamer. En Zúñiga García, J. F., Sáez Rueda, L.,

- Pérez Tapias, J. A., Nicolás Marín, J. A., Acero Fernández, J. J. (Eds.), *El legado de Gadamer* (p. 465-486). Granada: Universidad d Granada.
- Vallejo Campos, Á. (2014). La determinación retórica del ser. *Pensamiento*, Vol. 70 (262), 19-37.
- Vallejo Campos, Á. (2017). Ser y utopía en la República. *IIHGH/FONS II*, 27-44.
- Vallejo Campos, Á. (2009). 'Éros' y 'philia' en Platón y Aristóteles. En Zamora Calvo, J. M. (Ed.), *La amistad en la filosofía antigua* (p. 63-78). Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Verdenius, W. J. (1962). *Mimesis. Plato's doctrine of artistic imitation and its meaning to us*. Leiden: E. J. Brill
- Vernant, J.-P. (1983). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Madrid: Ariel Filosofía (Mythe et pensée chez les grecs, 1973).
- Vernant, J.-P. (1999). Los mitos cosmogónicos En Bonnefoy, I. (Ed.), *Diccionario de las mitologías*. Volumen II. *Grecia* (p. 89-104). Barcelona: Ediciones Destino (1ª Ed. 1981, París, Flammarion).
- Vernant, J.-P. (ed.) (1995). *El hombre griego*. Madrid, Alianza Editorial.
- Veyne, P. (1983). *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris: Éditions du Seuil.
- Vial, H. (ed.) (2013). *Poètes et orateurs dans l'Antiquité. Mises en scène réciproques*. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal.
- Vigo, A. (2006). *Aristóteles. Una introducción*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Vigo, A. (2017). *Aristóteles y el Liceo*. En Vallejo, A., y Vigo, A. G. (2017), *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, (p. 323-634). EUNSA, Navarra.
- Volpi, F. (1999). Rehabilitación de la filosofía práctica y neoaristotelismo *Anuario filosófico* (32), (p. 315-342). (trad. Alejandro Vigo). En

- Aubenque, P. & Tordesillas, A. (ed.): *Aristote politique. Etudes sur la 'Politique' d'Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France. (1^a ed. 1993).
- Waal, F. (2007). *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Waal, F. (2011). *La edad de la empatía. ¿Somos altruistas por naturaleza?* Barcelona: Tusquets.
- Walker, J. (1994). *The body of persuasion. A theory of the enthymeme*. *College English*, 56, (1) 46-65.
- Walker, J. (2000): 'Pathos' and 'katharsis' in "Aristotelian" Rhetoric. *Some Implications*. En Gross, A., y Walzer, A (Ed.), *Rereading Aristotle's Rhetoric* (p. 72-92). Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Walker, J. (2000b). *Rhetoric and Poetics in Antiquity*. New York: Oxford University Press.
- Walton, D., y Macagno, F. (2010). *The Argumentative Uses of Emotive Language*. *Revista Iberoamericana de Argumentación* 1, 1-33.
- Wardy, R. (1996). *The birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and their successors*. London - New York: Routledge.
- Wedin, M. V. (1988). *Mind and imagination in Aristotle*. New Haven and London: Yale University Press.
- Wierzbicka, A. (1999). *Emotions across Languages and Cultures. Diversity and Universals*. Paris: Cambridge University Press.
- Williamson, J. (1978). *Decoding advertisement. Ideology and Meaning in Advertising*. London: Marion Boyars.
- Wisse, J. (1989). *Ethos and pathos from Aristotle to Cicero*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher.
- Woerther, F. (2011). *Aristote: l'explication de la kinèsis (mouvement) et les*

usages du terme hormè (impulsion). *Les fondements naturalistes de la morale stoïcienne* (p.473-504). Paris: Vrin.

Wolff, F. (1991). *Aristote et la politique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Worthington, I. (ed.) (1994). *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. London and New York: Routledge.

Zamora Calvo, J. M. (2003): Las pasiones del pórtico: concepciones del πάθος en el estoicismo antiguo y medio. *Cuaderno Gris*. III (7) *Los sentimientos morales* (p. 23-43).

Zamora Calvo, J. M. (2009): Entre el paseo y el pórtico. Sobre la vida de Aristóteles de Diógenes Laercio. *Eidos: Revista de Filosofía*, 9, 110-133.

Zamora Calvo, J. M. (ed.) (2009b). *La amistad en la filosofía antigua*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Zamora Calvo, J. M. y Garrocho, D. S. (Eds.) (2015). *Sócrates. La muerte del hombre más justo*. Madrid: Avarigani Editoriales.